

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DES LETTRES

POLITIQUE ET RELIGION

chez les Juifs au temps de Jésus
et dans l'Eglise primitive

THÈSE POUR LE DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ

Présentée à la Faculté des Lettres

PAR

J. SPENCER KENNARD JR.

PARIS

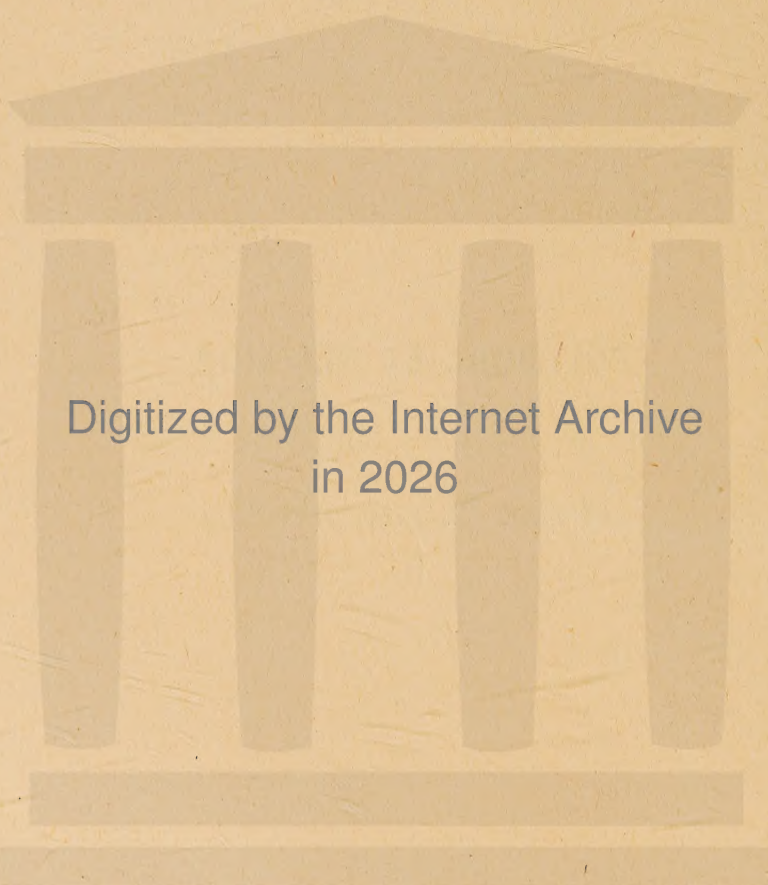
LES PRESSES MODERNES

45, RUE DE MAUBEUGE

1927

Thèse
Paris
1927.

POLITIQUE ET RELIGION
chez les Juifs au temps de Jésus
et dans l'Eglise primitive



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41554629_0027

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DES LETTRES

POLITIQUE ET RELIGION

chez les Juifs au temps de Jésus
et dans l'Eglise primitive

THÈSE POUR LE DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ

Présentée à la Faculté des Lettres

PAR

J. SPENCER KENNARD JR.

PARIS
LES PRESSES MODERNES
45, RUE DE MAUBEUGE

1927

15/68

*La Faculté n'entend donner aucune appro-
bation ni improbation aux opinions émises dans
les thèses; ces opinions doivent être consi-
dérées comme propres à leurs auteurs.*



INTRODUCTION

Le but de cette étude est de montrer en Jésus un patriote cherchant à réaliser, par des moyens pacifiques, l'émancipation de sa race. Qu'il ait par conséquent joué un rôle politique, le fait est de la plus haute importance et peut être prouvé avec une certitude suffisante.

I. — Ce fait est d'une grande importance. Dans le domaine de la critique historique, il est en rapport avec la plupart des problèmes principaux que soulèvent les origines du christianisme. Il fait sortir Jésus du domaine exclusivement surnaturel où certains ont tenté de le confiner ; il confirme qu'il a été un personnage véritablement historique se débattant contre les problèmes de son temps ; il éclaire enfin de façon très instructive les tendances qui ont donné leur forme aux récits de l'Evangile, dans l'intérêt de la religion personnelle et de la constitution politique de l'Eglise. De plus, il résout d'une façon définitive les problèmes se rapportant à la conscience messianique de Jésus, problèmes qui avaient été si difficiles à résoudre, en raison de son pacifisme et de son prétendu dédain de la politique. Et surtout il semble nécessiter une révision complète des conclusions de l'école apocalyptique moderne.

Ce fait présente également un intérêt pratique pour un monde éprouvé par la guerre et préoccupé de la sauvegarde des intérêts nationaux. La façon dont Jésus a envisagé la même question à son époque peut s'appliquer ou non à nos

préoccupations modernes ; mais qui sait si notre époque ne pourrait pas arriver à trouver en Jésus la solution de ses problèmes les plus vitaux ? Si l'on conserve une objectivité scrupuleuse dans la recherche des faits et une sympathie toute subjective dans la détermination des principes et mobiles profonds, il est possible qu'on découvre derrière tous les aspects superficiels et invraisemblables de ce surnaturalisme, des suggestions applicables à une action constructrice qui sauverait notre civilisation de la destruction.

Ce sujet présente aussi l'intérêt de la nouveauté. Après tant de siècles pendant lesquels Jésus a fourni le sujet de discussions dont le résultat est qu'on a écrit plus de livres sur sa personne et sa mission que sur tout autre sujet, il n'y a, à notre connaissance, aucune étude qui ait eu pour but de rassembler les preuves de son rôle politique. Au contraire, tous les livres qu'on puisse consulter cherchent, pour autant qu'ils mentionnent la question, à prouver que Jésus a renoncé à toute préoccupation politique. A l'époque moderne, quelques essais isolés, poussant jusqu'à l'extrême les études de critique historique, ont voulu faire de lui un insurgé. Bon nombre d'ouvrages, surtout parmi les plus récents, ont étudié ses idées sur la guerre, et d'autres points isolés se rapportant au sujet de notre étude. Celle-ci, cependant, pour autant que nous puissions le savoir, est la première à essayer de montrer que Jésus, tout en se refusant à admettre qu'on tuât d'autres hommes, chercha à réaliser les espérances politiques de sa nation.

II. — Que Jésus ait été un chef politique, beaucoup trouveront la chose à la fois choquante et incroyable. Une proposition nouvelle qui semble porter atteinte à des convictions religieuses est rarement accueillie avec faveur, et la réac-

tion naturelle est de se mettre instantanément sur la défensive pour protéger ces idées qu'une expérience a rendus sacrés. C'est pourquoi, en présentant Jésus comme homme politique, on risque au premier abord de susciter des protestations.

Celles-ci seraient cependant injustifiées : le fait que Jésus joua le premier rôle dans une lutte politique n'apporte aucune preuve pour ou contre les conceptions qui en font soit un grand éducateur humain, soit l'incarnation de Dieu. Il ne touche à la religion que pour stimuler puissamment le patriotisme de ceux qui suivent la loi de Jésus. Par conséquent, rien dans ces pages ne peut porter atteinte aux données de la foi.

Quand nous parlons de la mission politique de Jésus, nous entendons par là qu'il a pensé à délivrer sa nation du joug de Rome. Un tel rôle dépassait de beaucoup soit la proclamation d'une société nouvelle à fonder sur une planète future, après la destruction de celle-ci, soit un simple faisceau d'exhortations morales. Le rejet, par Jésus des méthodes traditionnelles ne peut être considéré comme le critérium de son activité politique, puisque le problème véritable est de savoir si oui ou non il s'est engagé dans une action ayant pour but l'émancipation de son peuple. D'ailleurs, pour que nous le considérions comme un patriote, il n'est pas nécessaire qu'il se soit consacré aux questions d'organisation et de législation locale, car le fonctionnement des institutions était assuré par les synagogues et le Sanhédrin, auxquels les conquérants romains avaient donné pleine autorité en toutes matières, ou à peu près — exception faite de la peine capitale.

Assumant une direction politique en accord avec les traditions les plus élevées du Judaïsme, sa tâche devait être de

préparer son peuple à cette vie parfaite qui lui assurerait la coopération de Dieu, et d'avoir recours aux moyens d'action susceptibles d'amener le renversement de l'empire païen ainsi que l'établissement d'un nouvel état mondial qui devrait ses lois au Dieu d'Israël.

Ceci, cependant, n'impliquait ni le recours au glaive, ni une intervention apocalyptique. Nous atteignons ici le problème principal de cette étude. Notre imagination cherche avec stupeur comment Jésus peut avoir appelé le renversement de l'Empire de César, tout en se refusant à admettre qu'on tuât ceux qui le défendaient. Car la tradition veut que les nations ne puissent exister que par la destruction de leurs ennemis. En tant que chef politique, Jésus aurait dû envisager celle des ennemis d'Israël soit par la force des armes, soit par le moyen plus impitoyable encore d'un anéantissement dû à l'intervention de Dieu.

Il est évident que si la délivrance ne devait pas être réalisée par les forces humaines, elle devait l'être par des moyens surnaturels. Mais cette sorte d'intervention divine, qui consistait en la destruction des ennemis par la colère dévastatrice de Dieu, diffère profondément de celle qui cherche leur rédemption. Il y a également une grande différence entre un surnaturalisme constitué par l'attente d'interventions apocalyptiques, et celui qui comptait sur les forces invisibles à la portée de tous les hommes. Mais bien loin de penser à la destruction des païens, soldats ou civils, Jésus parle toujours d'eux en termes favorables.

En un point surtout, il s'écarte du Judaïsme — et cela d'une façon particulièrement significative — lorsqu'il enseigne la miséricorde envers les pécheurs, et l'amour de tous les hommes. Une telle attitude est incompatible avec les idées de

résistance armée et d'intervention apocalyptique ; en les rejetant toutes deux et en comptant sur les manifestations de Dieu dans la vie quotidienne et l'entr'aide amicale, Jésus a opéré la révolution politique la plus intéressante de l'histoire mondiale.

III. — Les témoignages venant à l'appui de cette théorie ne sont pas limités aux évangiles. En étudiant de près les idéals politico-religieux du judaïsme et ce qu'on attendait de celui qui remplirait pour son peuple la plus haute des missions, il serait possible de déterminer avec le maximum de vraisemblance quel est le type de mission qui devait être adopté par Jésus. Cette certitude s'affermirait encore quand on évalue dans ces idéals et aspirations, non seulement les éléments de valeur durable qu'un noble esprit doit forcément apprécier, mais aussi ces défauts religieux ou moraux flagrants qu'il doit vouloir corriger, pour autant qu'il soit doué de pénétration.

D'ailleurs, l'Eglise primitive fournit à ce sujet tout un fonds d'informations, en manifestant des tendances qui semblent ne pouvoir s'expliquer que si l'on remonte jusqu'à Jésus. La plupart des éléments du Christianisme peuvent s'expliquer — comme on l'a fréquemment observé — en dehors de Jésus : ce qu'il contient d'apocalyptique est identique à ce qu'on trouve dans le Judaïsme ; le culte a été, sous certains rapports, profondément influencé par les mystères ; la métaphysique a été, dans une large mesure, prise au Judaïsme et à la philosophie alexandrine, augmentée de fragments des mystères. Mais il est un élément qui ne peut s'expliquer que s'il a figuré dans le ministère de Jésus : la perpétuation, dans le Christianisme, de l'opposition juive à l'Etat romain, un antagonisme représenté par le mot « Christ », et qui fut cons-

tant dès les origines. Il est encore plus difficile d'expliquer, en dehors de Jésus, le pacifisme de l'Eglise primitive et son attitude caractéristique de miséricorde envers tous, même les pécheurs endurcis qu'elle cherche à convertir par des actes d'amour chrétien.

Ces idées, telles qu'elles sont mises en action, sont nouvelles, caractéristiques, et sont étroitement liées à la figure de Jésus.

Par conséquent, une étude des mouvements intérieurs du Judaïsme et de l'Eglise primitive permet, dans une certaine mesure, la reconstitution d'une figure de Jésus qui s'est perdue dans les préoccupations du Christianisme, et prépare qui-conque s'approche de la vie de Jésus telle qu'elle est racontée par les Evangiles, à apprécier comme il convient ces faits et ces paroles, dont la signification politique a été généralement négligée.

C'est cette enquête qui forme la matière de la présente étude.

CHAPITRE PREMIER

L'Union de la Religion et de la Politique dans le Judaïsme au temps de Jésus

Il est probable que Jésus s'est intéressé aux questions nationales en raison du passé religieux de son milieu. Ce fait semble démontré par les rapports de la religion du judaïsme avec la politique mondiale et aussi par la figure du Messie.

De nombreuses études ont été consacrées à l'arrière-plan du Christianisme, mais il semble qu'on ait accordé trop peu d'importance au fait que les éléments les plus exclusivement spirituels du judaïsme — quoique souvent éloigné de toute activité politique réelle — n'établissaient aucune démarcation entre leurs objectifs religieux et leurs objectifs politiques.

De ce que les Juifs ont négligé de lutter pour des intérêts nationaux immédiats, beaucoup d'écrivains ont été tentés de conclure qu'ils ne s'intéressaient pas à la politique. L'objet de ce chapitre est de montrer que la religion et la politique mondiale étaient au contraire si étroitement liées, que le souci de l'une impliquait le souci de l'autre. Il est évident que ce rapport a une signification des plus importantes pour toute étude compréhensive de la mission de Jésus.

Parmi les mouvements variés qui font partie du judaïsme, celui qui offre le plus d'intérêt pour l'étude de la religion en général et de l'époque de Jésus en particulier, est le mouvement des Hasidim, d'où sont sortis les Pharisiens, dont les Esséniens furent la branche la plus austère. En dépit des persécutions et des revers, ces héritiers des prophètes de l'Ancien Testament et des Pieux affligés du Deutéreau-Esaïe et des Psaumes, luttèrent avec un zèle ardent pour l'adoration pure de Yahvé et contre tout compromis avec les principes du paganisme. C'est à eux principalement — et malgré le mépris de l'Eglise chrétienne — que nous devons la conservation et le développement de ce qu'il y eut de meilleur dans la religion juive, et c'est d'eux que Jésus tira son inspiration.

Ces représentants du Judaïsme le plus pur s'intéressaient aux questions politiques; car, en temps normal, le patriotisme fit toujours partie intégrante de la foi juive, et le rêve de domination universelle subsista toujours au cœur même de la religion. Bien que certains faits puissent paraître en contradiction avec cette idée, on la retrouve dans chacun des différents types du Judaïsme.

I. — Quoique bien peu l'aient observé, le Judaïsme à l'état normal présente une union complète de la politique et de la religion. Il était exceptionnel qu'on sacrifiât l'une ou l'autre, la politique sans la religion étant un péché, et la religion sans la politique un manque de foi.

L'erreur courante d'après laquelle les Juifs pieux se tenaient à l'écart de la politique, est née principalement du fait exact que pour eux la religion primait tout. Ils soumettaient toute activité politique à ses principes plutôt que d'adapter

la religion à la politique, ainsi que nous le faisons aujourd'hui. En ce sens, le fait est que, comme Schechter l'a observé : « Israël n'est pas une nation au sens ordinaire du mot ». ⁽¹⁾ La religion était leur fin suprême et leur principe directeur.

Mais elle n'était pas tout ; car, au moins jusqu'à la fin de la période Tannaïte — quand au III^e siècle la métropole intellectuelle fut transférée en Babylonie — la religion resta inséparablement liée à ce rêve qui promettait au Juifs l'empire du monde. ⁽²⁾

A) Ce fait significatif a été négligé par beaucoup de nos savants les plus distingués. Frappés surtout par la pensée dominante de la religion, ils n'ont pas accordé assez d'attention aux conceptions politiques qui en dérivait. Ainsi Cheyne parlant de la période qui a suivi l'exil déclare que l'idéal religieux des Juifs n'avait plus de caractère politique. ⁽³⁾ Bousset, de même, dit que le judaïsme pur séparait entièrement la religion de la vie politique nationale ⁽⁴⁾, et Shailer Mathews ajoute que « les Hasidim n'avaient aucune préoccupation politique » ⁽⁵⁾. Ces déclarations et beaucoup d'autres semblables sont exactes seulement pour autant qu'elles se rapportent à l'action directe et à des objectifs non religieux.

(1) S. SCHECHTER. *Some Aspects of Rabbinic Theology*, N. Y., 1910, page 105.

(2) Cf. JOSEPH KLAUSNER. *Die Messianischen Vorstellungen*, Krakau, 1903, page 13.

(3) T. K. CHEYNE. *Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil*, trad. Giessen, 1899, page 83.

(4) WM. BOUSSET. *Die Religion des Judentums*, Berlin, 1906, p. 99.

(5) SHAILER-MATHEWS. *History of New Testament Times*, N. Y., 1909, page 32. Cf. J. WELLHAUSEN. *Die Pharisäer und die Sadducäer*, Greifswald, 1874, p. 38 ; A. CAUSSE, *Les (pauvres) d'Israël*, Strasbourg, 1922, p. 107, 147.

B) Le judaïsme normal dans sa forme la plus pure — de l'exil à l'achèvement de la Mischna — ne visait rien de moins que l'empire du monde : idéal à la fois politique et religieux. Cette identité de la religion et de la politique était un des fondements de leur pensée; d'ailleurs la séparation des deux domaines est une création de notre époque et n'existait pas dans la pensée des anciens. De là l'observation très juste de M. Bartlet : « le judaïsme ne pouvait accepter le dualisme de la société civile et de la société religieuse » (1). Le fait de s'appuyer exclusivement sur la religion ou sur la politique ne pouvait provenir que d'une anomalie, soit dans la foi de l'individu, soit dans les conditions particulières de son temps.

C) Lorsque dans un élan de nationalisme local il y avait abandon de l'idéal mondial religieux, ce pouvait être le résultat d'une immixtion dans leur religion — immixtion à la suite de laquelle les Juifs pieux se voyaient mis en demeure de rechercher des conditions d'autonomie propres à sauvegarder le culte dans le temple et les autres observances dont dépendait l'idéal mondial suprême. (2) En dehors de cela, c'eût été

(1) « Pour un esprit juif, la Thora coïncidait en fait avec l'extension de la vie tout entière, nationale et personnelle. Elle ne pouvait exister qu'à titre de constitution politique, d'organisation complète de la société. De même que l'Islam, le Judaïsme ne pouvait accepter le dualisme de la société civile et religieuse. Tout devait reposer sur une base unique, la loi divine et révélée. Quand il n'en était pas ainsi, le Juif parfait sentait qu'à côté de Yahvé, il avait un autre maître. Contraint par des forces écrasantes, il pouvait tolérer cet état de choses, mais seulement avec l'espoir qu'un jour le joug des Gentils incirconcis serait définitivement arraché de son cou, et Yahvé redeviendrait le roi d'Israël ». J. VERNON-BARTLET, *The Apostolic Age*, Edin, 1900, p. 204; Cf SCHECHTER, *Aspects*, p. 142-3.

(2) *Ant.* XV, 10, 4; XVII, 2, 4. Cf SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, 3-4 ed. 3 vol., Leipzig, 1898, II, 395-6.

un manquement religieux digne de châtement, ⁽¹⁾ car pour eux la politique en dehors de Yahvé était du paganisme. ⁽²⁾

Ceci est mis en pleine lumière par l'histoire des Hasidim. Ils attisèrent la résistance contre Antiochus Epiphane pour obtenir la purification du temple, mais se retirèrent par la suite quand la guerre ne fut plus qu'une lutte ayant pour enjeu des acquisitions territoriales. ⁽³⁾ Lorsqu'ils détenaient l'autorité politique, comme les pharisiens l'ont fait entre 78-69 avant Jésus-Christ, ils ne l'employaient pas à la poursuite de quelque avantage matériel et national, ⁽⁴⁾ mais pour le développement de cette discipline religieuse par laquelle ils mériteraient de recevoir l'empire du monde.

D) De même la religion détachée de la politique était une anomalie. Pour certains individus et pendant certaines périodes, la politique semble être restée dans un plan effacé, mais ce n'est pas là le véritable esprit du judaïsme. Ces cas sont d'ordinaire soit une réaction contre un compromis avec le

(1) Au sujet de l'opposition des Pharisiens et des Maccabées, voir Ps. S. 1 : 8 ; 2 : 11 ; 8 ; 14 ; 17 : 6-8, 17, 21, 22 ; HÉNOCH 99 : 2 ; Ass. Moïse 5 : 3 ; *Quiddushin*, 66 a ; *Anf.* XIII : 8-10 et 12-15 ; *B. J.* 1 : 2 et 4. Cf. BERTHOLET, A., *Stellung d. Israeliten u. d. Juden zu den Fremden*, Freiburg, 1896, 242-5 ; KLAUSNER, *Messian.* page 3. En rapport avec cela, noter la critique du mouvement sioniste moderne par Israël Abraham, art. *Hib. Journ.* XVI, p. 455-466.

(2) Sur la sécularisation de l'espérance nationale et son apogée au moment de la chute de Jérusalem, cf. CHARLES, *Eschatology*, Londres, 1913, p. 267-8.

(3) BERTHOLET suggère les raisons suivantes pour expliquer la rupture : 1. Les partisans non religieux de Judas (Cr. 2 Mac. 12 : 40 ; Zach. 13 : 2 ; Hénoch 91 : 9) ; 2, disqualifications par le sang comme dans la grande prêtrise non Aaronique ; 3. les objectifs profanes de cette guerre ; 4. les alliances païennes de Judas spécialement la recherche de l'appui romain. BERTHOLET, *Stellung zu den Fremden*, p. 218-231.

(4) B.W. BACON. *He opened to them the Scriptures*, page 73.

paganisme, ⁽¹⁾ soit une attitude provoquée par un désespoir national; ⁽²⁾ parfois aussi, ils sont dus à un compromis politique qui aboutissait à une déjudaïsation, ⁽³⁾ ou bien ils naissent de notre incapacité à comprendre leur universalisme ⁽⁴⁾.

II. — Leur ambition politique ne visait rien moins que l'empire du monde; on peut s'en convaincre en considérant : les idéals mondiaux que leur offraient les empires auxquels

-
- (1) Cf. 2 Mac. 14:3; cf. 3:38; Ps. S. 2:15; Esaïe, 26:11, 13. Esther. Voir A. BERTHOLET, *Stellung zu den Fremden*, p. 231-4.
- (2) Il faut noter ici une différence frappante entre le Judaïsme de la première période Tonaite, et celui qui lui a succédé jusqu'à notre époque. Voir RENAN, *Hib. Lectures*, p. 107, noté par SCHECHTER, *Aspects*, p. 92, qui, exprimant l'opinion typique du Rabbîanisme ne voit dans le Royaume qu'un idéal purement religieux.
- (3) Cf. La soumission de Josèphe à Rome; et cependant son refus d'expliquer le sens du rocher de Daniel dans ses *Ant.* X, 10-4, suggère que lui-même n'a pas renoncé au nationalisme juif. Mais un tel abandon des espérances nationales n'était pas une caractéristique de la diaspora; c'est ce que prouvent la révolte des Juifs à Alexandrie et en d'autres centres juifs importants, en même temps que la révolution en Palestine. Cf. SCHÜRER, *Geschichte*, I : 662-670, 604; B. J. II. 18:1-8; *Vita*, 6.
- (4) Un contresens très répandu tend à considérer l'universalisme et le nationalisme comme contradictoires. Par exemple, la période des Maccabés qui révèle un ardent sentiment national, ferait voir un abaissement correspondant des ambitions mondiales. De telles idées fréquemment exprimées dans les écrits consacrés à cette époque, semblent erronées. La haine de l'ennemi peut croître ou diminuer et la passion religieuse peut se refroidir ou s'exalter: l'étendue de l'horizon mondial n'est pas en raison inverse, mais en raison directe de la vivacité du sentiment national. Car, il ne s'agit plus de l'indépendance des pratiques religieuses, mais de la conquête du monde par le Dieu d'Israël. La preuve en est que certains écrits tels que le Deutéro-Esaïe et SIRACH (voire p. 38), qui sont universalistes, montre en même temps un vif sentiment national. Contradiction apparente qui, à première vue, cause une certaine surprise. Nous trouvons encore aux époques les plus nationalistes, des écrits qui, comme certains psaumes des Maccabés, sont entièrement universalistes. Cf. BOUSSET, *Judentums*, 5, p. 94. BERTHOLET, *Stellung*, page 191 f.

ils furent soumis, leur conception de Yahvé, leur idéal de l'autorité politique et le destin qu'ils assignent aux nations ⁽¹⁾.

A) C'était par des empires mondiaux qu'ils avaient été réduits en servitude, et de la vision d'un empire mondial naquirent leurs propres ambitions. Lorsque ces anciens Bédouins s'étaient fixés en Palestine, leurs guerres saintes n'avaient eu pour but que la conquête de petits états limitrophes. Mais maintenant il s'agissait de l'Assyrie, de Babylone, de la Perse, de la Grèce, et enfin du plus puissant de tous, le grand empire romain, qui avait blasphémé contre le nom de Yahvé et devait dès lors être châtié. Ainsi s'élargissait l'horizon. Dans le judaïsme plus évolué, la domination du monde avait remplacé les premières notions d'Etats séparés. Ni la civilisation, ni la religion ne pouvaient tolérer plus longtemps des nations anarchistes. Ces peuples éloignés qui, semblables en cela à certains gouvernements d'aujourd'hui et aux anarchistes isolés, ne s'inclinaient devant aucune autorité sur terre, étaient considérés comme des « barbares ». Le chaos des principautés autonomes avait cédé devant l'idée d'un ordre d'Etat mondial ⁽²⁾. Et le patriotisme hébreu aspirait à la possession de ce trône.

(1) Sur ce sujet, voir CAUSSE, *Israël et la Vision de l'Humanité*, Strasbourg, 1924. Cf. PHILON, qui parle du monde comme d'un οἶκος une πόλις une μεγαλόπολις gouvernée seulement par une θεῖος νόμος et une πολιτεία *De mundi opif.* Ri I 46 ss; *de monarch.* Ri IV 286; *de Josepho* Ri. IV, 66; *de monarch.* Ri IV 290; *Vita Mos.* Ri. IV, 195. Chez PHILON, on trouve liée à cette idée celle de la valeur des autres peuples, qui chez Josèphe sert à réfuter l'accusation de μισανθρώπου (cf. *Ap.* II, 14) communément portée contre les Juifs. Le Judaïsme des Hasidim cependant, n'a jamais toléré les conséquences qu'en a tirées la Diaspora et qui annulaient le privilège de la race s. g. Sap. 11, 24. Josephus, *c. Apion* II: 28; PHILON, *de caritate*, Ri. V. 207. cf. p.

(2) « Car tous ceux qui sont sur la terre habitable sont (sous la domination) des Romains ». Cf. la suite de ce discours d'Agrippa dans Josèphe. *B. J.* II. 16: 4. De même le discours d'Hérode le Grand au moment de rebâtir le temple, « les Romains, qui, si j'ose ainsi parler, sont les maîtres du monde entier ». *Ant.* XV. 11: 1.

B) Mais leur rêve d'empire mondial apparaît mieux encore dans leur conception de Yahvé. Il était pour eux le Seigneur souverain du monde; la littérature judaïque, particulièrement dans la dernière période, est pleine de cette conviction que l'étendue de sa puissance est universelle; le Psalmiste est tout imprégné de ce thème ⁽¹⁾ ainsi que les diverses parties d'Esaïe, ⁽²⁾ et, à un degré moindre, les autres prophètes ⁽³⁾. Sa souveraineté, invisible jusqu'à présent, se manifesterait un jour ⁽⁴⁾. Ce jour là, Israël à son tour sera investi de la domination du monde, car ses destinées sont liées à celles de Yahvé ⁽⁵⁾. Dans cette identification, la religion de Yahvé ne se différenciait pas de celle des autres peuples, mais tandis que leur nationalisme à eux s'évanouissait, la foi d'Israël en ses destinées politiques ne pouvait être ébranlée; car elle était le fruit de son monothéisme et de la suppression des cultes personnels secondaires. ⁽⁶⁾

C) Ce rêve de l'empire du monde apparaît en outre dans la conception que se faisaient les Juifs d'une autorité politique idéale : toutes les nations devront se conformer à une règle

(1) Cf. Ps. 22: 28 ss; 24: 1; 33: 8; 46: 11; 47: 2-10; 50: 12; 57: 10, 12; 59: 6, 14; 65: 3, 6, 9; 67: 3, 8; 72: 8; 82: 8; 86: 8-10; 89: 5-15; 96: 3-10; 97: 1-7; 98: 2-9; 104; 105: 7; 110: 5; 117; 135: 13; 148.

(2) Esaïe. 10: 14; 11: 9; 12: 5; 14: 7 ss; 18: 3; 26: 9, 15; 28: 22; 34: 1 ss; 40: 15-23; 42: 4, 12; 43: 6, 7; 45: 22 ss; 48: 20; 52: 10; 61: 11; 66: 18.

(3) Cf. Jérémie, 4: 2; 9: 23-25; 10: 6-12; 18: 7-10; 32: 26; Ezechiel, 35: 11; 38: 23; Habakuk, 2: 14; Aggée, 2: 6, 7, 22; Zach., 14: 9.

(4) Ass. Moïse, 10: 1; *Midrash Can.* 2: 12; *Sopher*, 12: 12; Targ. d'Esaïe, 40: 9; Mic. 4: 7, Kaddish (SINGER, *Daily Prayer Book*, 13^e éd., p. 75). Cf. DALMAN, *The Words of Jesus*, trad. Edin, 1909, p. 100-1.

(5) Voir SCHECHTER, *Aspects* ch. III, p. 46-64, IV.

(6) Voir p. 26.

qui leur sera imposée du dehors. Leurs droits supposés doivent céder devant la loi de Yahvé. ⁽¹⁾

Le représentant visible de Yahvé pourrait être à Babylone, ⁽²⁾ à Suse, ⁽³⁾ en Grèce ⁽⁴⁾ ou à Rome, ⁽⁵⁾ bien qu'une telle idée constitue une concession grave et d'ailleurs tout à fait *ad interim*; normalement, la capitale désignée du monde à venir est Jérusalem ⁽⁶⁾. De même le représentant de la loi de Dieu est ordinairement un descendant du roi David.⁽⁷⁾

Dans le rapport de cet idéal messianique avec les mythes courants et les rêves utopiques des autres peuples, il y a aussi un universalisme. Qu'on espère le retour du souverain maître du Paradis, la descente de quelque dieu ou la naissance d'un surhomme, la société transformée qu'il doit gouverner embrasse la terre entière.

D'ailleurs, la recherche de cette domination mondiale fut une des causes principales de la guerre avec Rome. Josèphe

(1) Cf. BERTHOLET, *Stel*, p. 242.

(2) Jér. 21: 3-10; 22: 25; 25: 4 (« mon serviteur »); 27: 8; 28: 14; 29: 21; 32: 28; 34: 1-5; 37: 5-10; 42: 10 ss; 43: 10-11 (« mon serviteur »); Ezéch., 29: 18-19. Mais chez Daniel, on trouve une conception toute opposée et Nébuchadnézar est le prototype d'Antiochus Epiphane.

(3) Deutéro-Esaïe de Cyrus; Esaïe, 44: 28; 45: 1. Après l'exil, les prêtres semblent avoir, en général, la même attitude, bien que pour eux le Pentateuque ait été surtout une littérature de propagande ayant pour but de prouver que la Palestine appartenait aux Juifs.

(4) Sur Alexandre le Grand considéré comme Sauveur et Messie, voir KAMPERS, *Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage*, Freiburg, 1901.

(5) L'attitude du Pharisaïsme primitif accueillant Pompée. Cf. BERTHOLET, *Stel*, p. 242, ou celle de Josèphe saluant Vespasien comme empereur. (B. J. III. 8. 9; Dio Cass., 66: 1; Suetone Vesp. c 5. Un rabbin célèbre tel que Jochanan ben Sakkai lui-même, aurait partagé une conviction semblable.

(6) Cf. HÜHN, *Die Messianischen Weissagungen... bis zu dem Targumîn*, Freiburg, 1899, p. 131.

(7) Voir p. 63

nous dit que : « S'ils ont entrepris cette guerre, c'est surtout parce qu'ils y ont été poussés par un oracle trouvé également dans leurs textes sacrés, et annonçant qu'aux environs de ce temps, un homme de leur pays deviendrait le gouverneur de toute la terre habitée. » ⁽¹⁾

D) L'idéal de domination universelle apparaît encore dans les destins assignés aux nations païennes. Les opinions diffèrent à ce sujet : quelques écrivains comme ceux à qui l'on doit les livres de la sagesse, tendent à reconnaître la valeur des autres races ; ⁽²⁾ les esprits les plus tolérants souhaitent leur conversion à Yahvé, remplissant ainsi la plus haute mission d'Israël. ⁽³⁾ D'autres, tout en s'intéressant, eux aussi, à la conversion des païens, sont si conscients de leur filiation divine et de la supériorité de leur race qu'ils méprisent le sang étranger quel qu'il soit ⁽⁴⁾. Quelques-uns vont plus loin encore et ne voient rien de mieux à faire pour les païens que de les réduire en esclavage ⁽⁵⁾. D'une façon générale, leur mépris à l'égard des peuples étrangers atteint une haine implacable, et c'est avec joie qu'ils songent à la colère de Dieu

(1) B. J. VI. 5. 4.

(2) Jonas en fournit l'exemple le plus frappant dans le Canon : une satire de ceux qui veulent exterminer les autres races. Longtemps après, Maïmonide érigea en dogme le droit des païens à une place dans le monde à venir.

(3) Voir p. 37.

(4) Au sujet de la haine du sang étranger, cf. Esther en entier ; Judith, 9 : 4 ; 12 : 2 ; 15 : 19. Voir BERTHOLET, p. 234-237. Sur l'attitude envers Hérode à ce sujet, voir *Ant.* XIV. 15-2 ; *Ant.* XIII, 13-8.

(5) Au sujet des peuples réduits à l'esclavage, cf. Esaïe 45 : 14 ; 49 : 22 ss ; ch. 60 en entier (spéc. v. 14) ; 61 : 5. Ceci peut être considéré comme le type du point de vue « neutre », intérêt qu'on leur porte surtout en tant que vassaux qui paient leurs taxes. Cf. BOUSSSET, *Jud.* p. 270. Voir aussi Joël 3 : 8 ; Tobie 13 : 11 ; Hén., 90 : 33, 37 ; Sib. III 50-62 (des Romains) ; 716-726. Ps. S. 17 : 31 ; 4 Esdras 13 : 13.

qui fondra un jour sur eux ⁽¹⁾. Beaucoup se complaisent dans la pensée de cette extermination future et se glorifient de la part qu'Israël prendra au massacre ⁽²⁾.

Ainsi leur idéal, qu'il s'agisse ou du gouvernement, ou de Dieu, ou de l'autorité, le destin qu'ils assignent aux nations, tout enfin, semble indiquer la résolution d'atteindre à l'empire du monde.

III. — Cependant, il y a dans la religion des Hasidim certains traits marquants qui, à première vue, semblent contredire cette assertion. Il est évident que les meilleurs éléments du peuple juif n'ont fait aucun effort d'adaptation à la

(1) C'est le thème dominant du Psalmiste. Ps. 2: 5 ss; 3: 8; 7: 7; 18: 35-48; 21: 9-13; 28: 4; 37: 20; 50: 22; 68: 2, 3; 69: 23-29; 70: 6-12; 83: 10-18; 94: 9; 97: 3; 101: 8; 108: 13-14; 110: 5-6; 137: 8-9; 139: 21; 140: 10-11; 149: 7-8. Sur l'identité de l'ennemi, cf. p. 40 note 3. La colère liée à la destruction est courante aussi dans le Deutérou-Esaïe, cf. Esaïe 41: 11 ss; 45: 24; 47: 49: 23 ss; 59: 17ss; 63: 3ss; 66: 6, 14. De même Jér. 10: 25; 25: 12-26; 51: 20-24; Ez. 25: 13ss; 32: 6-15; 39: 18ss. Abd. 15-18; Mic. 5: 14; Nahum 1: 2-8; 2: 14; 3: 5-7, 15; Hab. 3: 12; Soph. 2: 3; 8. Esther en entier; Judith 12: 2; Sirach 5: 17-22; 11: 9ss; 30: 6; 36: 7; Jubilés 23: 27-30. T. Lévi, 6: 11; T. Jud. 3: 5; 9: 3; Hénoch en entier, spéc. 10: 13; 12: 3-6; 13: 106; 14: 4-7; 21: 7-10; 67: 4-13; 100: 1-4; et chap. 83-90. Cf. DOUGALL EMMET *The Lord of Thought*, Londres, 1922, p. 29-31.

(2) Hénoch 37-70. Ass. Moïse c. 10; 4. Esdras, 12: 33; 13: 37-8, 49; sur le judaïsme récent, voir CHARLES, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.*, 2 vol., Oxford, 1913, II: 518 note. Parfois des intermédiaires sont employés, par exemple les justes, (rare). Cf. Hénoch 90: 19; Messie, non dans l'A. T., mais Ps. S. 17: 27; Sib. III, 652ss; 2 Bar. 40: 1-3; 72: 2-6; 4 Ezr. 12: 32-3; 13: 9-11, 37ss; Archange Miche, Daniel 12: 1. Cf. Ass. Moïse 10: 2. Apoc. 14: 14. Le plus souvent, c'est Yahvé lui-même. Quelquefois on représente l'exécution comme survenant dans une vraie bataille. Zach. 14: 3-5; Esaïe 27: 1ss; Hénoch 62: 12; Ass. Moïse 10; Sr. 36: 12, 33; Ps. S. 2: 26ss; T. Ash. 7; Apoc. 12: 7ss. Parfois aussi c'est une intervention soudaine: Esaïe 66: 24; Zach. 14: 12ss; Judith, 16: 18; Hénoch, 56: 7; 90: 18; Sib. III: 672ss, 689ss, 761; 2 Bar. 70: 8ss; Apoc. 20: 9. Souvent dans de tels passages, la vengeance de Dieu poursuivant les nations impies se montre implacable et insatiable. Cf. H. M. HUGHES, *The Ethics of Jewish Apocryphal Lit.*, Londres, 1909; J. M. P. SMITH, *Moral Life of the Hebrews*, Chicago, 1923, p. 101ss, 129ss, 193-8; et l'article *Forgiveness Enc. Rel. Eth.* BOUSSET, *Judentums*, p. 254; BERTHOLET, *Stel.*, p. 204, etc.

politique de leur temps. Au contraire, ils consacrèrent toute leur attention à la religion personnelle, s'opposant jalousement à tout effort en faveur de l'autonomie et se refusant à employer des armes matérielles. Ces faits, jugés à la lumière de nos idées politiques modernes, excluraient nettement toute idée d'ambition patriotique.

Mais aussi, avons-nous le droit de leur appliquer nos vues modernes, comme tant d'autres l'ont fait ? Le peuple juif d'il y a deux mille ans n'a-t-il pas pu trouver pour réaliser son ambition de suprématie mondiale des moyens différents de ceux que prôneraient les politiciens de notre temps ? Nous croyons qu'en fait, un examen attentif de ces divers éléments du judaïsme — qui, de prime abord, semblent si anti-politiques — démontre qu'ils n'opposent aucune barrière à l'ambition nationaliste, et souvent, au contraire, se révèlent des instruments pour la conquête de l'empire mondial.

A) Il est vrai que la grande masse du peuple juif, n'a montré que de très médiocres facultés d'adaptation à la politique pratique. Et cependant, on ne peut dire qu'elle se soit désintéressée des affaires civiques ⁽¹⁾, car le fait même de refuser toute participation à la politique des pays où ils séjournaient ⁽²⁾, prouve que les Juifs étaient capables de convictions politiques personnelles. Cet intérêt s'avère plus forte-

(1) RENAN. « Le juif ne sera pas un citoyen, il demeurera dans les villes des autres ». *Histoire d'Israël*, vol. IV, cité par Causse, *les Pauvres*, p. 106, qui ajoute : « Israël s'est toujours montré rebelle à l'organisation politique ».

(2) Voir JOSÈPHE, c. Ap. 1 : 239 ; 11 : 121, 148, 258. DIODORE XL. 3 : 4 ; 3 Mac. 3 : 3, 4 ; cf. Bousset, *Judentums*, p. 103-106.

ment encore par la façon dont ils cherchaient à fonder partout des communautés autonomes strictement juives ⁽¹⁾.

Pour autant qu'on puisse constater chez eux quelque indifférence, elle peut s'expliquer par un attachement plus grand aux choses essentielles ⁽²⁾, par de la négligence pure et simple, par leur idéal de pureté rituelle ⁽³⁾, et surtout elle semble inhérente à leur fatalisme oriental ⁽⁴⁾. Il est vrai qu'ils semblent avoir échoué dans leur politique. Et pourtant un tel échec suffit-il à prouver qu'ils ne se sont pas intéressés au but politique final ? De plus, était-ce vraiment un échec ? Ce genre d'esprit qui rêve à de vastes entreprises idéales est rarement apte à l'organisation pratique. Ce fait ressort clairement du contraste offert par les cultures de la Grèce et de Rome ; la Grèce malgré toutes ses défaites politiques a survécu victorieusement à Rome, et toutes deux ont été surpassées en longévité par le Juif méprisé.

-
- (1) HARNACK. « Un patriotisme qui visait à former, non pas des Etats étendus et compacts, mais de petites communautés autonomes sous l'égide d'autres Etats », *Mission and Expansion of Christianity*, trad. I : 4. Sur l'extension de telles communautés dans l'empire romain, consulter SCHÜRER, *Die ältesten Christengemeinden*, Keil, 1894, p. 1. JEAN JUSTER, « *Les Juifs dans l'empire romain*, » 2 vol. Paris 1914, II, p. 177-8. En Palestine, les Sanhédrins locaux et leurs sept juges avaient en main presque toutes les affaires civiles et criminelles, les Romains n'intervenant que rarement, si ce n'est pour infliger la peine de mort et pressurer le peuple pour lui faire payer des taxes nouvelles. (cf. *Ant.* IV. 8 : 14.)
- (2) L'extension que prend ce souci des choses spirituelles est une conséquence directe de la défaite politique ; cela est assez significatif. CAUSSE, *Pauvres*, p. 125 ss
- (3) A noter en rapport avec ceci, la condamnation des Asmonéens, la déception des Romains et le refus de porter les armes. cf. BERTHOLET, *Stel.*, p. 236, 241, 244.
- (4) Appliqué à la recherche d'un maître du monde digne de ce rôle. cf. Sir. 10 : 5. Sur le fatalisme des pharisiens, cf. *Ant* XVIII, 1. 3 ; B. J. II. 8. 14.

B) On pourrait élever une autre objection plus grave contre leur attachement à la politique, tirée du développement de plus en plus considérable pris par l'individualisme religieux. Depuis Jérémie, la religion personnelle était devenue de plus en plus importante ⁽¹⁾. Au temps de Jésus, elle était déjà la force dominante du Judaïsme, aussi bien que dans tout le monde gréco-romain. Ce progrès est particulièrement sensible dans l'eschatologie : chez Daniel il y a une simple allusion, faite en passant, à la résurrection du juste (12:2), tandis que chez Hénoch les questions personnelles et nationales vont de pair ⁽²⁾; enfin dans Baruch 2 et 4 Esdras, l'apogée de la conception personnelle est atteinte avec la notion du royaume messianique, solution temporaire qui doit faire place à une éternité de récompenses impartiales et individuelles ⁽³⁾.

Un tel développement de l'individualisme semblerait constituer une objection très forte à l'idée émise précédemment et selon laquelle les ambitions nationales faisaient partie intégrante de la religion juive au temps du Christ.

Néanmoins, et bien que l'individualisme en soit venu à occuper la première place, son empiètement sur le nationalisme n'est pas confirmé par la littérature existante. Le nationalisme était, lui aussi, un élément vital de la religion, trop

(1) Cf. KITTEL. *History of Hebrews*, trad. 2 v. Londres 1896, II: 385.

(2) HÉNOCH accorde à la résurrection un intérêt particulier, auquel participeront tous les Israélites (ch. 1 à 70; 83 à 90. Cf. 2 Mac. 7: 9; 2 Bar. 50-1) à tout le moins ceux d'entre eux qui sont justes. (ch. 91-104; cf. Ps.S. 3: 16; 13: 9; 14: 7; 15: 15; 2 Bar. 30; *Ant.* XVIII. 1: 3; *B. J.* II. 8: 14) cité par CHARLES II, 218. Le Scheol, de plus, est présenté chez Hénoch comme un état intermédiaire de récompense. (cf. Hénoch 51: 1) soit comme le lieu du châtement des méchants après la résurrection des justes. (cf. Hén. 63: 10; 99: 11).

(3) Esdr. 7: 32, 37; T. Ben. 10: 6-8. Il y a aussi la conception grecque de la résurrection de l'âme sans le corps: Sap. 3: 1ss; 4: 7; 5: 16; 8: 20; Jub. 23: 30; cité par CHARLES, II: 218.

essentiel pour qu'on pût l'en extraire ; c'était en même temps la source de la foi personnelle, et un de ses principaux objectifs.

i) Les textes qui nous ont été conservés donnent une idée exagérée de l'importance prise par la religion personnelle dans le judaïsme au temps de Jésus, ainsi que le prouve le principe même qui a présidé à leur sélection. Aussi bien le fait que la religion intérieure était l'élément vital du judaïsme, se révèle assez par la façon dont il a survécu là où les écrits apocalyptiques, avec leurs bouleversements et leurs déflagrations cosmiques, ont presque entièrement disparu. Néanmoins, ceci, met en évidence la place que les écrits nationalistes ont occupée à un certain moment, et qui est loin d'être en rapport avec celle que tendent à leur assigner des fragments tels que ceux qui nous ont été conservés. Car le principe qui a présidé à cette sélection visait nettement ce qui pourrait servir le mieux les besoins religieux personnels et le culte de la synagogue — et cela jusqu'à subordonner ou exclure tout ce qui était purement national et extérieur. En dehors de cette tendance pratique qui paraît évidente, il a pu y avoir aussi suppression volontaire des écrits d'allure révolutionnaires, de par la nécessité de préserver un *modus vivendi* dans l'empire romain. Que l'élimination de l'élément nationaliste ait été accidentelle ou délibérée, il est clair que des fragments tels que ceux qui ont échappé au scalpel de la piété rabbinique, n'en doivent pas moins être considérés comme représentant une littérature plus vaste qui a maintenant disparu. Ces faits, semble-t-il, nous justifieront d'avoir attribué aux espoirs nationalistes de l'époque du Christ une place plus grande qu'il ne serait permis de le faire en se basant sur les seuls documents existants.

ii) De plus, quelque subordonné que soit le rôle joué par le nationalisme dans la littérature qui nous a été conservée, c'était une force trop vitale pour qu'elle ait pu être ainsi submergée par le judaïsme du temps de Jésus. Car, différant en cela des dieux des autres religions, Yahvé, le Dieu des batailles, le centre de tous les espoirs nationaux était le corps même de toute la religion. C'était chose naturelle pour les autres peuples que de voir mourir les vieilles croyances ethniques, car il y avait depuis longtemps dans leurs cultes une place toute préparée pour les divinités des peuples voisins. En conséquence, la perte de l'autonomie impliquait seulement une sorte de réadaptation de leur panthéon. Mais le Juif ne pouvait que demeurer un révolutionnaire, lui dont la religion avait, depuis le temps d'Elie, combattu tous les compromis de ce genre et fait de l'adoration exclusive de son Dieu, la doctrine capitale de la foi ⁽¹⁾. Ceci permet d'expliquer comment en Israël les espoirs nationaux se maintinrent si vigoureux, tandis qu'au sein des peuples voisins ils s'éteignaient progressivement. Pour Israël, abandonner les espoirs nationaux, eût été abandonner la religion elle-même.

iii) Cette persistance du nationalisme juif est encore plus sensible lorsque l'on se rend compte que, différant en cela de celui des peuples voisins, il était ici le dynamisme de la religion personnelle. A l'origine, le Judaïsme, comme les autres religions, avait abandonné la satisfaction des besoins personnels aux vieilles croyances héréditaires et païennes ⁽²⁾; mais depuis lors, elles avaient été sévèrement condamnées et totalement supprimées. Les autres peuples avaient une

(1) Ceci est particulièrement visible dans le Chema : la prière des enfants et les dernières paroles des mourants. Voir *Authorized Daily Prayer Book*, 13^e éd., Lond., 1925, p. 317, 328 ss.

(2) Cf. CHARLES, *Eschatology*, Londres, 1913, p. 19-20.

religion secondaire, à laquelle ils pouvaient avoir recours quand le culte national était délaissé, mais il n'en était pas de même pour les Juifs, pour qui les deux étaient étroitement mêlés. En conséquence, la religion de l'individu dérivait de celle de l'Etat.

iv) Cette association apparaît plus évidente encore quand on constate que l'accomplissement de la destinée nationale devint l'un des principaux objectifs de la religion personnelle. Depuis le temps d'Amos et des premiers prophètes écrivains, l'appel des inspirés ne s'adressait plus seulement aux rois, mais au commun peuple. Mériter la réalisation des espoirs nationaux par une loyale obéissance aux commandements de Yahvé, tel était le devoir non seulement des gouvernants, mais de chaque individu ⁽¹⁾.

Ainsi, tandis que le judaïsme s'abandonnait comme les autres religions aux mouvements nouveaux qui développaient la religion personnelle, il différait profondément d'elles en ce qu'il restait fidèle aux vieilles espérances nationales en même temps qu'il faisait place à l'individualisme grandissant. Par un déplacement de leur point de vue religieux, les autres peuples pouvaient se fondre dans l'Etat romain; les Juifs jamais. Malgré toute l'importance accordée à la religion personnelle, leur foi ne pouvait que souhaiter le renversement de l'Etat romain.

C) Un autre fait dérouté nos conceptions modernes : l'opposition des chefs politiques du judaïsme aux mouvements suscités en faveur de l'indépendance. Pendant les premières années de la vie de Jésus, ils pétitionnèrent même en faveur de l'annexion. Une telle opposition aux efforts qui visaient l'autonomie nationale paraît absolument incompatible avec un intérêt quelconque pour la politique.

(1) Cf. p. 38. Voir aussi DOUGALL and EMMET, p. 137-139.

Cette contradiction apparente s'explique, en partie, il est vrai, en ce que leur plan ne comportait pas de royautes indépendantes. Ainsi qu'il a déjà été dit, leur vision du monde ne doit pas être interprétée dans le sens de notre internationalisme moderne, où tout en maintenant nos propres frontières politiques, nous reconnaissons la valeur des autres peuples. Leur rêve était né des circonstances; ils voulaient conquérir un empire mondial comme celui de la Perse, de la Grèce, ou de Rome ⁽¹⁾. Il était clair que de petites révoltes en Palestine, même couronnées de succès, ne servaient pas un tel but. Au fond, de telles tentatives prouvaient plutôt un manque de foi en Dieu et en la grande destinée d'Israël. Il est naturel dès lors que des patriotes tels que les Purs d'Israël se soient opposés à une guerre d'indépendance.

Quand, en l'an 4 avant Jésus-Christ, les cinquante délégués venant de Palestine et désavoués par les huit mille membres de la colonie juive de Rome, supplièrent Auguste d'abolir la royauté d'Hérode, en incorporant ces régions à la province romaine de Syrie ⁽²⁾, « c'était, en réalité, une phase de la lutte nationaliste » ⁽³⁾. Car le but suprême était cette autonomie de la culture hébraïque qui permettrait de conserver la faveur de Dieu par l'exacte observance de ses lois, et qui provoquerait ainsi son intervention. Or, ils sentaient qu'ils l'obtiendraient plus facilement sans la pleine souverai-

(1) Cf. DANTE dont l'idéal est une résurrection de l'empire romain. Cf. « Soleva Roma, che il bouon mondo feo ». *Purg.* XVI: 106.

(2) *Ant.* XVII. 11: 1-2; *B. J.* II 6: 1-2. La pétition fut alors rejetée; mais à la suite de la mauvaise administration d'Archelaüs lorsqu'elle fut renouvelée en l'an 6, elle fut agréée. *Ant.* XVII. 13: 2-3; *B. J.* II. 7: 3; Cf. Dio Cassius, LV, 27.

(3) V. G. SIMKHOVITCH, *Toward the Understanding of Jesus*, N. Y., 1925, p. 14.

neté de Rome, qu'avec une prétendue indépendance locale sous le pouvoir des Hérodes qui délibérément cherchaient à écraser leur nationalisme religieux.

D) Un autre élément semble impossible à concilier avec l'idée que les Pieux d'Israël aient recherché la domination mondiale; cet élément est leur pacifisme.

i) Nous voyons se former lentement la conviction qu'il était coupable d'avoir recours aux armes matérielles. Prenant son point de départ dans la magie dont certaines puissances mystérieuses protègent contre les coups des ennemis, et se développant ensuite jusqu'à l'idée d'une divinité qui, dans certaines conditions pouvait venir en aide à leurs armées en guerre, la croyance avait grandi que la protection de Yahvé suffisait pleinement à leur défense ⁽¹⁾. Les prophètes exaltaient son pouvoir d'accorder la délivrance selon sa volonté ⁽²⁾, et de même, dénonçant les alliances basées sur des compromis religieux ⁽³⁾, tirent gloire de la suppression des armes ⁽⁴⁾ et réclament du peuple « que pour son salut, il remette tout entre les mains de Dieu » ⁽⁵⁾. Chez le Psalmiste, ce thème de ⁽⁶⁾ la

(1) Une telle alliance avec Yahvé faisait de toutes leurs guerres des guerres saintes. Cf. MARTI, *O. T. Relig.*, p. 109; J. M. P. SMITH, art. *Relig. and war in Israël* dans *Am. Journ. Theol.* 19; p. 18; CASE art. *ibid.*, p. 181.

(2) Sur la substitution de la puissance de Yahvé aux armes humaines. Cf. Osée 1:7; 2:20; 8:14; Mic. 7:16; Nahum 1:12; Hab. 2:4ss (le grand verset de la réforme protestante); Zach. 4:6; Jér. 48:7, 14.

(3) Cf. GUNKEL, *Propheten*, p. 50. G. A. SMITH intitule fort justement le chapitre IX de son *Isaiah*. « L'athéisme de la peur et de la force ».

(4) Osée 3:20, Esaïe 9:3; 2:2-4; Michée 4:1-4; Zach. 9:10. Au sujet des Psaumes, Cf. BRIGGS, *ICC Psalms* I:394.

(5) BUTTENWIESER, *Prophets of Israel*, N. Y., 1914, p. 296. Voir aussi CAUSSE, sur Jérémie, « C'est par le bras de Jéhovah et non par les victoires du fils de David qu'Israël sera relevé ». *Espérance messianique*, p. 17. De même Ezéchiel, le premier des écrivains apocalyptiques juifs, fait reposer sur Dieu le devoir de réaliser ses utopies.

(6) Il apparaît environ dans 105 Psaumes sur 150. Remarquez spécialement les psaumes 7, 28, 31, 44, 46, 56, 57, 60, 61, 62, 68, 76, 89, 91, 107, 108, 124, 125, 146.

protection de Yahvé se retrouve dans deux psaumes sur trois, et ce qui est plus important encore, il y insiste sur l'échec certain d'une défense purement humaine ⁽¹⁾. Le même idéal apparaît dans les livres historiques ⁽²⁾ et se développe dans les derniers écrits du judaïsme, ⁽³⁾ atteignant son apogée chez les Pharisiens et les Esséniens; ⁽⁴⁾ ces derniers se faisaient particulièrement remarquer par leur rejet de toute défense armée.

Néanmoins, ce pacifisme était souvent plus théorique que pratique. Les Pieux eux-mêmes, prirent les armes en plusieurs occasions, car ils jouèrent un grand rôle dans la révolte des Maccabées, ⁽⁵⁾ participèrent à divers mouvements révolutionnaires, ⁽⁶⁾ et à un certain moment prirent la direction de la grande guerre avec Rome; ⁽⁷⁾ enfin, représentés par Akiba, le plus grand Rabbi de son temps, ils appuyèrent l'insurrection de Bar Cochba. ⁽⁸⁾ Lorsqu'ils paraissaient hésiter à combattre eux-mêmes, comme dans la lutte contre Alexan-

(1) e. g. Ps. 20: 8, 9; 33: 16; 44: 4, 7; 60: 13, 14; 108: 13-14; 146: 3.

(2) e. g. I Sam. 14: 6; 2 Chr. 20: 12. On peut suivre ce thème dans de nombreux récits qui présentent Yahvé comme le facteur principal de la défense. L'histoire de Josué en est le type accompli. Cf. Josh. 1: 5; 2: 24; 6: 7; 10: 8, 42; 11; 21: 43ss; 23: 10.

(3) Ceci est particulièrement remarquable dans les Oracles Sybillins III: 702ss; 751: 767ss; IV: 163. Chez Hénoc, ce sont les anges déchus qui ont inventé les armes. Cf. aussi PIILLO *de Praem*, p. 924, *Vita Mos*, p. 660 (Paris, 1640 éd.) et dans Josèphe B. J. III: 27; VI: 35 VIII: 4. De même Aristée, 229ss et la première bénédiction du *Shémone Esré*.

(4) Voir MAX WEBER, *Judentum*, III: 28.

(5) Cf. MORITZ FRIEDLÄNDER, *Der Antichrist*, Göt. 1901, p. 251; *Ant.* XII, 6; I Mac. 2: 42. Cf. 2 Mac. 14: 6. Bien que le premier coup ait été porté par les Macchabées eux-mêmes qu'il faut ici distinguer des Hasidim, Wellhausen *Pharisäer*, p. 78-86.

(6) Le cas le plus frappant est celui de Sadok, un pharisien qui, avec Judas le Galiléen fonda le parti révolutionnaire des « Zélotes ».

(7) e. g. B. J. II, 20, 1, 3, 4.

(7) e. g. B. J. II, 20, 1, 3, 4.

(8) Pour la philosophie politique d'Akiba, voir W. M. BACHER, *Die Agada der Tannaiten*, Stras., 1903, p. 280-295.

dre Jannée, ils ne dédaignaient pas, néanmoins, d'engager les autres à combattre leurs adversaires. ⁽¹⁾ En dehors de ces groupes fermés, la masse du peuple juif prenait volontiers part au combat, ainsi que le fait voir le grand nombre d'hommes qui, au cours de mille années, servirent comme mercenaires dans les armées de l'Égypte et d'autres nations. ⁽²⁾

Cependant le groupe des Pieux, en théorie du moins, était de plus en plus hésitant au sujet du recours aux armes. Cette répugnance est observable depuis les débuts du mouvement, avec les Anawim, jusqu'aux derniers Pharisiens. La volonté de Dieu leur fut toujours plus sacrée que leurs propres vies. Au moment où éclata la révolte des Maccabées, un millier d'entre eux périt sans résistance plutôt que de

(1) La participation des Pharisiens à cette lutte contre Alexandre Jannée est incertaine. BERTHOLET affirme (*Stellung*, p. 239-241) qu'ils s'abstinrent de combattre, laissant ce soin à leurs alliés; mais la chose est douteuse. Ils étaient les chefs du peuple (e. g. *Ant.* XIII, 10, 6) et en cette qualité, selon toute vraisemblance, ce sont eux qui ont dû sommer Démétrius de repousser Alexandre, préférant, — comme à l'époque des pétitions adressées à Auguste, en 4 et en 6 — une domination païenne à une domination nominale juive, mais sous laquelle le sort des coutumes sacrées se trouverait compromis. A cette occasion, il se pourrait fort bien qu'ils aient soutenu les autres Juifs dans cette lutte (*B. J. I.* 41-4), et que plus tard, ils aient combattu directement ou indirectement contre Alexandre. (*Ant.* XIII, 14, 2). Cependant, le nœud de leur résistance fut moral plutôt que matériel ainsi que le ferait croire l'incident qui montre Alexandre assailli à coups de citrons et faisant massacrer 6.000 personnes, de même que les autres manifestations de haine répétées, qui coûtèrent la vie à 50.000 autres. (*Ant.* XIII, 13, 6; *B. J. I.* 4, 3). La souffrance avait fini par créer un état d'infériorité où l'on s'épanchait en paroles enflammées qui entretenaient un cycle de martyre et de haine vindicative, mais où l'on avait une tendance à se soumettre au massacre plutôt que de tirer le glaive.

(2) On voit des Juifs dans les armées des empires qui se sont succédés pendant mille ans environ; en Égypte, en Perse, sous Alexandre, les Séleucides, les Ptolémées; et à Rome, jusqu'au V^e siècle, époque où les chrétiens obtinrent leur exclusion. Voir JUSTER II, 265-279.

combattre le jour du sabbat. ⁽¹⁾ Plus tard, quand la guerre eut pour but la conquête de l'autonomie nationale, ils refusèrent d'y participer plus longtemps. ⁽²⁾ Les Pharisiens, en tant que « séparatistes », évitèrent toujours la corruption de leurs compatriotes juifs, ⁽³⁾ et cherchèrent à assurer le salut de la nation par des actes de piété plutôt que par l'intrigue politique ou la force armée. Ouïas le « Faiseur de Pluie » fournit un exemple typique de leur état d'esprit : pendant la lutte entre Aristobule II et son frère Hyrcan, il fut lapidé pour avoir prié Dieu de n'accorder la victoire à aucun des deux partis en présence. ⁽⁴⁾ On retrouve cette attitude à l'arrivée de Pompée ; alors qu'Aristobule et les Sadducéens cherchaient à se défendre, les Pharisiens ouvrirent aux Romains les portes de la ville ⁽⁵⁾. Plus tard, le grand Pharisien Pollio témoigna du même état d'esprit en incitant le peuple à accepter Hérode comme roi ⁽⁶⁾. La grande guerre avec Rome elle-même les vit très lents à lui accorder leur apui ⁽⁷⁾, et les chefs pharisiens

(1) 1 Mac. 2 : 29-38. Dans ce cas, ce n'est pas le corps organisé des Hasidim. Voir 1 Mac. 2 : 42. Sur la distinction, voir Schürer, *Jewish People*, I : I : 211 n 41 ; II : II : 26.

(2) 1 Mac. 7 : 13.

(3) WELLHAUSEN, *Pharisäer*, p. 76 ss.

(4) *Ant.* XIV. 2, 1. L'intérêt dont il est l'objet constitue une indication au sujet de ses relations avec les Pharisiens. SCHÜRER, I : I : 317.

(5) *Ant.* XIV. 4, 2 ; *B. J.* I, 7, 2. La soumission cependant n'est pas l'acquiescement. Ps. S. 17 peut très bien avoir été une protestation pharisienne contre cette invasion ainsi que le suggère WINDISCH, *Der Messianische Krieg*, Tüb., 1909, p. 17.

(6) *Ant.* XV, 1, 1. Il y avait très loin cependant de la soumission au serment d'obéissance. Les Pharisiens refusèrent obstinément de jurer fidélité à Hérode ; plus tard de même, 6.000 d'entre eux refusèrent le serment à César. (*Ant.* XVII, 2, 4). On peut noter ici d'une part, la présence dans le pharisaïsme d'éléments extrêmes qui allaient jusqu'à la rébellion ouverte des Zélotes ; et d'autre part, l'attitude inactive de ceux qui s'en remettaient de tout à Dieu, chez les Esséniens.

(7) JOSÈPHE, *Vita*, 38-9, 44, 60 ; *B. J.* IV, 3, 9.

engagèrent le peuple à s'opposer à sa continuation, tandis que Johanan ben Zakkai et d'autres rabbins s'enfuirent de la ville pendant le siège (1).

On peut noter une manifestation de cet état d'esprit au temps de Jésus dans l'« Assomption de Moïse », où l'omission de la guerre des Maccabées est peut-être un blâme délibéré ; où le héros idéal est celui qui conquiert non en combattant, mais en mourant dans la non-résistance (ch. 9), et où le royaume de Dieu est établi, non par l'intervention armée des saints, mais par l'intervention divine (ch. 10). (2).

Ainsi il semble qu'il y avait au cœur du mouvement pharisien, une opposition catégorique à l'emploi de la force armée ; chose difficile à concilier avec l'idée que nous nous faisons d'une conquête.

ii) Néanmoins, ce pacifisme ne prouve nullement l'absence d'un ferme désir d'impérialisme mondial. Au contraire, le refus des pharisiens est dû simplement à leurs conceptions de pureté rituelle, et à cette idée que le recours aux armes était inefficace, et que Dieu lui-même se chargerait de satisfaire leurs ambitions.

Leur pacifisme avait pour cause principale leur horreur de l'homicide. Cependant, elle ne provenait pas de sentiments humanitaires, comme cela arrive aujourd'hui. Le fait est qu'ils auraient contemplé avec joie leurs adversaires tordus dans les affres de l'agonie, ainsi que le laissent à penser les visions de massacre des apocalypses et la soif de vengeance

(1) *Sukkah*, 28 a. Il était le plus jeune élève de Hillel et devint le fondateur de la fameuse école rabbinique de Jamnia. KLAUSNER qui cite ce fait (*Messian.*, p. 4) note que la désertion n'était pas née d'une sympathie pour les Romains. Au contraire, c'était parce qu'on pouvait perdre les ennemis en sauvant la Thorah.

(2) CHARLES, II, 411, 420. Le point de vue contraire est soutenu par Schürer, II, III : 80.

que révèle la liturgie. La vraie cause en était que tout contact avec des corps morts les rendait impurs au point de vue rituel ⁽¹⁾. Comme ce n'était qu'une question de rite, il faut bien dire que la logique de leur conduite n'en découlait pas directement. Car le mystère des cérémonies — et cela jusqu'à nos jours — n'a jamais eu partie liée avec la raison et ses déductions.

Ce pacifisme avait une autre cause, d'aspect plus moderne : les armées s'étaient révélées impuissantes. ⁽²⁾ L'histoire des Juifs montrait à l'évidence que rien de ce qui vaut effort et peine n'avait pu être protégé par une résistance armée ; mais qu'au contraire la victoire par les armes avait entraîné une défaite morale. Les Pharisiens avaient vu ces principes illustrés récemment et de façon troublante, dans la guerre engagée par les Maccabées et entreprise pour les plus nobles raisons : elle avait eu pour résultat d'instaurer un gouvernement qu'ils jugeaient pire que celui des païens eux-mêmes ; bien que le recours aux armes fût sanctifié par un

(1) Nu. 19 : 11-22 a détaillé les lois qui se rapportent aux corps morts. Une personne touchant un corps est souillée pour 7 jours (v. 11-13). Une mention spéciale est faite pour celui qui « touche un corps tué avec un glaive » (v. 16). Ainsi ceux qui avaient pris part à la bataille étaient souillés pour 7 jours et devaient être purifiés (Nu 31 : 24). Etroitement liée à ceci, la peur d'être poursuivi par les esprits des morts imposait l'ensevelissement des pires ennemis et même des criminels. (Cf. Deut. 21 : 22 ss ; Jos. 10 : 26 ss ; 1 Roi 2 : 29 ss ; 2 Rois, 9 : 34 ; Ez. 39 : 12-15 ; B. J. III. 8. 5). Voir ADOLPHE LODS, *La croyance à la vie future*, 2 vol., Paris, 1906. Spécialement I : 169 ss ; II : 81. Le grand prêtre devait éviter le contact des morts, même dans sa propre famille (Lev. 21) et aussi le Nazaréen. (Nu. 6 : 6). Mais les Pharisiens se jugeaient spécialement tenus de se garder de la souillure rituelle, ainsi que l'implique leur nom lui-même. Il en résulte naturellement, qu'ils avaient tendance à s'abstenir de participer au meurtre. (WELLHAUSEN, *Pharisäer*, p. 76 ss).

(2) Cf. J. M. Smith, art. *Am. Journ. Theol.*, vol. 19 : p. 27-28

(3) e. g. Ps S. 1 : 8 ; 2 : 11 ; 8 : 14.

usage séculaire, (1) son échec était la meilleure preuve que Dieu préférait une autre méthode.

Enfin leur rejet des armes se motivait par l'idée que Dieu suffisait à tout. Il était le seul facteur sur lequel il fallût compter. Nous touchons ici à une des différences les plus tranchées entre l'époque des Pharisiens et la nôtre, différence qui explique presque tout leur prétendu désintéressement politique. La divinité n'avait pas encore été réduite alors à une hypothèse d'ordre intellectuel ou sentimental. Elle n'était pas comme la nôtre, un roi fainéant que l'on traîne par souci de considération, ou une marionnette que l'on fait danser pour s'amuser. Pour eux, au contraire, Dieu était tout. Celui qui donnait leur puissance aux ennemis d'Israël, se montrerait, quand il le voudrait, le vengeur du peuple élu.

A une époque plus reculée, comme celle de Mardouk, Ichtar et autres divinités païennes, Yahvé n'avait été qu'un dieu guerrier; mais maintenant, Dieu de toute la terre, supérieur à toutes les divinités, il donnait la victoire à qui il voulait. Le Deutéro-Esaïe va plus loin, enseignant que les grands de la terre étaient privés de puissance, parce que leurs dieux n'étaient que poussière et moins que néant. De par ce fait, la vraie bataille n'était plus matérielle, mais spirituelle : une guerre entre puissances invisibles. Dans un tel conflit, les armes devenaient un facteur négligeable. La nécessité aveugle (2)

(1) Cf. JACKS, art. *Arms and Men.*, *Hib. Journ.*, XVII : 21 ss, 35.

(2) LOEB, *La Littérature des Pauvres*, Paris, 1892, p. 213. Voir Esaïe, 40 : 24.

(3) Une telle répudiation de la doctrine qui veut que « la fin justifie les moyens » était seulement le fait des éléments les plus religieux, et même pour ceux-ci, il y avait des exceptions. La mieux connue est la décision de se battre si l'on était attaqué le jour du sabbat, décision prise à la suite du massacre de ceux qui refusèrent de se défendre ce jour-là. (1 Mac. 2 : 29-41). De même Esther, se parjurant pour un saint motif, n'est pas coupable. En ce qui concerne les rabbins, il y a la réponse du Rabbi Ishmaël qui, blâmé pour

qui domine notre politique athée, n'existait pas pour les pieux d'Israël. La seule nécessité était de chercher à plaire à Yahvé. Ceci se trouvait accompli par une observance méticuleuse de ses lois. On peut donc dire que cette casuistique mesquine qui forme le poids mort du Talmud et qui a toujours été la risée des chrétiens, est liée à la poursuite d'une domination politique.

Ainsi donc, de même que le manque de capacités organisatrices, l'importance marquée de l'individualisme, ou l'opposition aux mouvements d'indépendance, le pacifisme des Pieux d'Israël ne suffit pas à démentir l'existence de leur ambition d'impérialisme mondial.

avoir porté les armes, et cela dans une lutte contre son propre frère, répondit : « Que puis-je faire ? C'est l'ordre du gouvernement ». (J. Ma'aserot III, 8 b ; Baba mesi'a 83 b. Chez Derenbourg, *Notes sur la guerre de Bar Kôzêba*, Paris, 1878). Hérode poussant les Juifs à la résistance contre les Arabes, emploie des mots d'allure très moderne : « C'est une guerre nécessaire, provoquée par l'injustice de nos adversaires » (*Ant.* XV. 5 : 3). Même dans les Testaments, nous trouvons dans une discussion dont le but est de préciser s'il est louable de tuer les pécheurs, cette réponse : « Beaucoup, en tuant les pécheurs font œuvre double, à la fois bonne et mauvaise ». (T. Asher 4 : 2. Mais les Pieux se méfiaient de tels compromis. Pour eux, la vraie religion ignorait la nécessité, ce que prouve la grande influence de l'enseignement de Daniel : obéissance au Tout-Puissant, à tout prix, et sans égards aux décrets de l'Etat. Cette conviction est clairement énoncée dans les paroles du vieil Eleazar, qui, appelé à se soumettre au divin Séleucide répondit : « O Antiochius, ne crois pas que nous qui avons accepté la loi divine comme loi de notre pays, nous reconnaissons une nécessité plus impérieuse que l'obéissance à la Loi » (4 Mac. 5 : 16). Ainsi il fut un temps où, pour eux, la désobéissance à l'Etat était devenue le devoir suprême. Diogène pouvait demander au grand Alexandre de déplacer son ombre, et les Cyniques ou les Stoïciens professer une philosophie dépassant la loi terrestre ; ce furent les Juifs qui les premiers imposèrent aux masses, comme un devoir, cette désobéissance civique, depuis lors chantée par Henry Thoreau et immortalisée par des martyrs sans nombre. La première nécessité était l'obéissance à Yahvé. Car il est évident que dans un univers gouverné par des facteurs moraux, il ne fallait pas, pour atteindre les résultats souhaités, faire des choses généralement jugées mauvaises. Le seul impératif sans réplique était de plaire à Dieu ; même si cela impliquait la soumission à une tyrannie étrangère. Car si tout était déterminé par lui, leurs ennemis n'avaient aucun pouvoir sur eux, à moins que Dieu ne l'eût voulu. (SHÜRER, *Geschick*, II, 395).

IV. — Cette identification de la religion et de la politique dans un monde de conquête, apparaît mieux encore dans chacun des trois aspects du judaïsme. Nous la voyons dans la religion extérieure des apocalypses, dans la religion intérieure de la synagogue; et dans le prosélytisme de la Diaspora.

A) La recherche de l'empire mondial est très évidente dans les écrits apocalyptiques. ⁽¹⁾ L'essence de l'apocalyptique est la promesse d'une amélioration future apportée à l'état présent. ⁽²⁾ Le mal suprême du présent étant la domination des puissances païennes étrangères, les apocalypses se préoccupent particulièrement de leur anéantissement. ⁽³⁾ Aussi les espoirs nationaux sont-ils bien exprimés ⁽⁴⁾. Le monde nouveau dont Israël doit hériter est décrit en termes nettement matériels ⁽⁵⁾. L'abondance sera générale ⁽⁶⁾; les guerres prendront fin ⁽⁷⁾ et les justes vivront en paix ⁽⁸⁾. Tou-

(1) Au sujet de l'influence secondaire de l'apocalyptique dans le judaïsme, cf. Max Weber, III: 344.

(2) Cf. Mac Cown, *Hebrew and Egyptian Apocalyptic Literature*, art. *Harv. Theol. Rev.*, XVIII, Oct. 1925, p. 357-411.

(3) Cf., p. 17, notes 1 et 2.

(4) Ce suprême souci d'Israël dressé contre tous les autres peuples se présente sous un grand nombre de formes, ainsi 4 Esdr. où le thème qui revient sans cesse est le problème de ses souffrances, 6: 59. « Si le monde a réellement été créé pour nous, pourquoi n'entrons-nous pas en possession de notre monde ? Combien de temps cela durera-t-il ? »

(5) e. g. Zach. 14, Hénoch 10: 90; Jubil. 23; 2 Bar. 27-29; 73; 4 Esdr. 7: 26 ss; Cf. BOUSSET, *Judentums*, p. 275.

(6) Abondance, Sib. III: 783; 4 Esdr. 8: 52; Joie, Sib. III: 619, 770 ss. Hénoch, 5: 7, 9; 25: 6; 2 Bar. 30: 2; 73: 2, etc. La terre merveilleusement féconde, surtout en vignes: 1 Hénoch, 10: 18 ss. (Cf. Sib. III: 620 ss; 659 ss; 744 ss). 2 Bar. 29: 4-8; l'Ancien d'après Irénée (EUSÈBE, *H. E.* III, 39: 11-12; R. GAMALIEL II, *Shabat*. 30 b; *Targ. Ps. Jonathan à Dt.* 32: 14. Voir BOUSSET *ibid*; VOLZ, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tüb. 1903, p. 349.

(7) Sib. III. 702 ss, 751 ss, 780 ss. V. 253 ss, 382 ss, 431; PHILO de *Praemiis* 15; 2 Bar. 73: 6. VOLZ. *ibid*. 346-8, BOUSSET. *ibid*.

(8) Hénoch 1: 8; 5: 7-9; 25: 6; Sib. III: 367-380, 751-757; 2 Bar. 51: 14 ss; 73: 2 ss.

tes ces bénédictions sont accordées avant tout pour l'amour d'Israël. L'effort humain ne concourt pas à leur accomplissement; car dans l'apocalyptique, plus que dans tout autre aspect du judaïsme, le fatalisme règne en maître. Dieu lui-même doit intervenir; il damnera les Césars et placera un Juif sur le trône du monde.

B) Les aspirations politiques jouaient un large rôle dans la religion de la synagogue. Ceci apparaît dans un livre de sagesse comme celui de Ben Sira qui a exercé une grande influence sur les écrivains rabbiniques ⁽¹⁾. Bien qu'il ne s'oppose pas à l'idéal hellénique sur les points où nous le prévoyions ⁽²⁾, il exprime cependant une haine particulière de la culture grecque ⁽³⁾, et se montre profondément attaché à la gloire d'Israël ⁽⁴⁾, dans l'éloge des grands hommes du passé (ch. 44), et dans un psaume tout à fait messianique (cf. 36 ⁽⁵⁾).

La religion de la synagogue nous semble devoir s'intéresser d'autant plus aux espérances nationales que les Phari-siens, qui y étaient si étroitement associés, étaient les auteurs

(1) SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin, 1906, p. xlv-lvi. A. E. Cowley et Taylor ont établi une liste de citations de Rabbin.

(2) L'importance de ce fait semble avoir échappé à Smend qui a beaucoup exagéré l'anti-hellénisme.

(3) « Il hait de tout son cœur l'hellénisme et les Grecs comme les petits peuples païens voisins et appelle de tous ses vœux le jour où Dieu règlera leur compte ». SMEND, *ibid.* XXIV. Noter, par exemple Sirach 50: 25 ss. Même attitude à l'égard des autres peuples païens. Cette haine de la culture étrangère est encore plus surprenante en présence de l'influence probable de Koheleth. Voir WRIGHT, *Ecclesiastes*. Sur cette attitude à l'égard des ennemis, comparer 30: 6; (25: 7); 36: 7; sur 27: 30-28: 5. Voir H. M. HUGHES, *The Ethics of Jewish Apocalyptic Literature*, Lond., 1909, p. 37.

(4) 1: 10; 24: 8. Cette pensée s'accroît dans le rabbinisme. Cf. *Quid-dushin*, 49 b. « Dix mesures de sagesse tomberont du ciel, et neuf d'entre elles sur la terre sainte » cité *Jew. Enc.*, XII, 538.

(5) Noter que, tandis que Sirach n'insiste ni sur le roi, ni sur le prêtre, il croit à la perpétuation de la maison royale de David.

des écrits apocalyptiques (1). Le même nationalisme se révèle aussi dans les Testaments des douze patriarches, qui pourraient bien avoir été des sermons pour la synagogue. Bien qu'ils dépassent en élévation toute la littérature du judaïsme, par leur esprit de pardon et une charité qui s'étend même aux Gentils (2), ils expriment cependant l'espoir que le loyalisme d'Israël sera récompensé par l'anéantissement de ses ennemis (3). Dans la plus grande partie de la littérature de cette période, l'espoir national apparaît comme une chose entendue plutôt que spécifiquement enseignée (4). Il est caractérisé par un intérêt marqué pour la Thora et par l'attente du jour prochain du jugement (5). Ces deux préoccupations de la pensée juive révèlent le souci des espérances nationales : la première hâtant la venue du jour désiré et la seconde ouvrant l'ère nouvelle.

La liturgie de la Synagogue, elle aussi, met en évidence cet espoir national. Le livre des Psaumes est un recueil de chants imprégnés du sentiment de la conscience nationale et

(1) La plupart des écrits apocalyptiques semblent être issus de milieux pharisiens ; Hénoch en porte nettement l'empreinte. Cf. sur la vie future. Hén. 98: 6, 7 ; 99: 14 ; 102: 6-8 ; 104: 7, 9 ; comparer, B. J. II. 8-14 ; Ant. XVIII. 1. 3. Voir Lobs, *Hénoch*, Paris, 1892, p. lxxv. Cependant, dans d'autres domaines, cette littérature ne représente pas les idéals pharisaïques. Voir G. H. Box, art. *Expositor*, VIII : 143, p. 325 ss.

(2) T. Lev. 4: 4. Cf. T. Jud. 7: 7 ; 9: 7 ; T. Is. 7: 5, 6 (« x » text, voir CHARLES, *Greek Versions of the Testaments*, Oxf., 1908, in loc.) T. Zeb. 5: 4-6: 8.

(3) L'anéantissement des ennemis considéré comme une récompense : T. Sim. 6: 3, 4 ; T. Lev. 4: 1 ss ; T. Dan. 5: 10 ; 6: 2-4 ; T. Jos. 20, cf., p. 16.

(4) KLAUSNER, *Messian.*, p. 3.

(5) BOUSSET, *Jud.*, p. 233.

faisant toujours appel à Dieu contre l'ennemi ⁽¹⁾. Ceci est vrai, même dans beaucoup de cas où le « je » représente une personne plutôt que la nation ⁽²⁾. Nous trouvons la même tendance dans une autre partie capitale de la liturgie qui est venue jusqu'à nous : le Shemone'Esre. Par exemple dans les prières implorant la venue d'un Sauveur national (שְׁמוֹנֶה עָשָׂר) (première bénédiction); le rétablissement du trône de David (14°); et la prospérité de la race de David (15°); de même, dans les prières pour la restauration, au son de la grande trompette guerrière (שֹׁפָר); pour le retour des exilés (10°); le rétablissement des formes du gouvernement (11°); et la damnation des ennemis (12° ⁽³⁾).

La religion de la synagogue s'oppose à la religion apocalyptique en ce qu'elle fait une place à l'effort humain dans la réalisation de ces espérances nationales. Néanmoins, car

(1) Cf. p. 25, note 6.

(2) Pour une bibliographie de la controverse sur le sens du « je » des Psaumes, voir MOWINCKEL, *Palmenstudien I*: Kristiania, 1921, p. 76-77. Il a beaucoup à retenir dans l'opinion de BALLA (*Das ich der Psalmen*, Gœtt, 1912) selon laquelle celui qui parle est généralement un individu. La théorie opposée — qui veut que ce soit la nation — n'est pas exclue si l'on considère celui qui parle, non pas comme un membre de tel ou tel parti, ainsi qu'il est d'usage, mais comme un membre représentatif de la maison d'Israël, esclave et opprimée. Aussi beaucoup de Psaumes originellement personnels, prirent-ils plus tard un sens national.

(3) KLAUSNER (*Messian*, p. 6) a tort de diminuer l'importance des éléments politiques de dix-huit bénédictions — tels que le rétablissement du trône de David, à l'époque de Bar Cochba — car la composition en est essentiellement pré-Macchabéenne. (I. ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism*, 1^{re} série, Camb. 1917, ch. XI, p. 143). L'idée de haine envers l'ennemi dans la Tefilla est résumée dans Sirach 36 : 7 ss. (Cf. E. G. HIRSCH, art. *Shemone'Esreh* dans la *Jew Enc.* XI, 280-1; ISRAËL LÉVI, *l'Ecclesiastique*, Paris, 1901, p. xlviii ss, 171, 223-24; de même dans Sira, il y a d'autres ressemblances frappantes; en outre, l'idée du trône de David rétabli et maintenu à perpétuité y apparaît déjà comme une doctrine familière au judaïsme. Cf. Ps. 72; Ps. S. 17). MARMORSTEIN, *Z. A. T. W.*, XXIX : 287-293 qui cherche à montrer que Sira 51 : 12 ss s'appuie sur l'Amidah.

on doit prendre soin de ne pas anticiper sur les agissements de la Providence, l'effort humain, dans la mesure où il est admis, n'agit qu'indirectement. Le fatalisme prédomine toujours.

C) Un troisième idéal visant l'établissement de leur royaume sur la terre — et particulièrement caractéristique de la Diaspora — est celui du prosélytisme ⁽¹⁾. Dans les écrits sacrés, l'œuvre de propagande reçoit de nombreux encouragements ⁽²⁾. R. Eleazar (3 c.) enseignait qu'Israël était répandu parmi les nations afin que les prosélytes pussent être attirés de partout ⁽³⁾. Mais les convertis étaient traités de façons fort différentes, parfois même avec ressentiment ⁽⁴⁾; d'une façon générale on les considérait comme des étrangers; au point de discuter la légitimité des mariages avec les convertis ⁽⁵⁾. Souvent, ils sont considérés, non comme résidant en Terre Sainte, mais comme y faisant un pèlerinage ⁽⁶⁾. Débat

(1) Pour la discussion, voir SCHÜRER III : 102-135; JUSTER, *Les Juifs dans l'empire romain*, 2 vol., Paris, 1914, I : 253-337; E.-G. HIRSCH, art. *Prosélytes*, *Jew. Enc.* X. 220 ss.

(2) e. g. Ps. 119 : 46; Esaïe, 42 : 1-4; 43 : 9-13; 49 : 6; 56 : 3-8; Hénoch, 10 : 21; 48 : 4-5; 90 : 33-6; Judith, 14 : 10; Tobit, 14 : 6; Pirq. Abot, 1 : 12; Sib. III : 616; 624 : 714-8; 757, 806 ss; T. Lev. 8 : 18; T. Zeb. 9; T. Jud. 24; LXX Gen. 49 : 10 (Προσδοξία ἰσθῶν); Apoc. Abr. 29; 4 Esdr. 13 : 25-9; Cf. CHEYNE, *Juden*, 120-1; BOUSSET, *Juden*, 94-5, 269-270; CAUSSE, *Evolution de l'espérance messianique*, Paris, 1908, p. 30; *Israël et la Vision de l'Humanité*, Strasbourg, 1924, p. 129-149; ED. MEYER, III, p. 221 ss; BERTHOL, *Stell.* 91-122, 191 ss.

(3) Cette mission chez les païens est surtout encouragée par les exemples des Patriarches dont la plupart sont présentés comme des missionnaires. HIRSCH, art. *Jew. Enc.* 221; MONTEFIORI, art. *Spirit of Judaism*, dans JACKSON-LAKE, *Beginnings of Christianity* T : I, p. 43.

(4) La persécution d'Adrien rendit l'admission des prosélytes très difficile. *Ruth R.* : pour que sa sincérité fût mise à l'épreuve un candidat devait être refusé trois fois. Voir HIRSCH, *op. cit.*

(5) D'où le livre de Ruth. Cf p. 19, note 2. Voir BERTHOLET, p. 255.

(6) Cf. Zach. 14 : 16-19; Ps. S. 17 : 31. Sib. III : 716-726.

qui mit aux prises Hillel et Shammaï, laissant la victoire au point de vue plus étroit de ce dernier ⁽¹⁾.

Les mobiles mêmes de ce travail de propagande en révèlent le caractère patriotique. Primitivement, il n'avait pas pour but le salut des peuples païens, mais la gloire d'Israël et l'accomplissement de sa destinée. Un autre objectif politique était aussi de former dans chaque localité un noyau social idéal; milieux où les prescriptions de la Torah pouvaient être fidèlement suivies en vue d'obtenir la faveur divine; et qui, étaient en même temps des modèles pour la grande entreprise mondiale. Il y a ici une teinte de modernisme occidental en ce sens que la réalisation n'en est plus laissée à la seule providence, mais dépend en partie de l'activité de l'homme.

En conclusion, de quelque côté que nous abordions la question, nous voyons qu'il y avait dans l'ancien judaïsme une espérance de domination mondiale. Cela résulte des exemples de gouvernement qu'ils eurent sous les yeux dans les grands empires successifs; de leur conception de Yahvé ou de son autorité; et du destin qu'ils assignaient aux autres peuples. A l'existence d'une telle ambition, il n'est pas légitime d'objecter l'incapacité politique des Juifs; le développement de l'individualisme dans leur religion; leur renonciation à lutter pour l'autonomie de la Palestine; ou leur pacifisme. De plus, elle est confirmée par chacun des aspects de leur religion: le fatalisme extérieur des apocalypses; la religion personnelle de la synagogue, et le prosélytisme de la Diaspora.

Ainsi, on se sent autorisé à dire que la religion juive du temps de Jésus était inséparablement liée à une ambition d'impérialisme mondial.

(1) BERTHOLET, *Stel.* p. 243. Il y a toute une série d'anecdotes relatives aux divergences d'opinions des deux rabbins sur ce point. Voir *Shab.* 31 a.

CHAPITRE II

Le Messie-Roi

Le mot « Messie » signifie « Roi ». Il s'agit d'un personnage exclusivement politique. Employer ce terme, Messie dans un sens uniquement religieux est aussi absurde que de limiter, par exemple, les fonctions de Président de République à la célébration de la Messe. Et cependant, c'est là ce qu'on a fait depuis bientôt deux mille ans.

Un exemple typique en est donné de nos jours dans cette affirmation émise par l'un de nos plus distingués universitaires : « Lorsqu'il était appliqué à Jésus, le titre de Messie perdait tout sens national et politique, car sa victoire sur le monde... était remportée, non dans le fracas des armes humaines ou l'éclat lugubre des éclairs d'Elie, mais par sa mort expiatoire » (1). L'erreur, ici comme dans la plupart des écrits traitant ce sujet, est double. Premièrement, s'il est vrai que le « fracas des armes » et « l'éclat lugubre des éclairs » sont des expressions courantes de la littérature apocalyptique, elles ne sont pas inséparables de l'espérance messianique. Il arrive souvent, dans les écrits canoniques en particulier, qu'elles fassent complètement défaut. Deuxièmement, le

(1) E. KAUTZSCH, art. *Enc. Bibl. col.*, 3063 a.

mot Messie est en lui-même un terme politique. Evidemment, comme pour l'Empereur du Japon aujourd'hui, la conception du personnage est pénétrée d'un sens religieux profond. Mais tout comme pour ce souverain moderne, parler de ce titre comme ayant perdu tout sens national et politique, c'est le dépouiller de sa signification fondamentale.

C'est seulement sur un sol occidental, où le vrai sens du mot était inconnu, et lorsque des exigences eschatologiques le forcèrent de plus en plus à se détacher de cette terre en lui assignant un rôle mystérieux et spirituel dans l'avenir, que le vrai sens politique du mot a été perdu. Mais, chez les premiers chrétiens juifs, et surtout chez Jésus lui-même, avant que sa mort eût créé des problèmes spéciaux, ce terme ne put être dégagé d'une mission vraiment politique.

La preuve en est dans l'application du terme « Messie » aux personnages historiques. Il en est de même pour le personnage eschatologique ainsi que le prouve chaque phase de son développement dans le Judaïsme; enfin chaque emploi de ce terme ne fait que confirmer cette signification.

I. — Des personnages historiques :

A) L'idée d'onction exprimée dans le mot Messie, bien que largement répandue, est spécialement appliquée aux rois. Elle est liée à un principe de magie qu'on retrouve par toute la terre, et qui transmet la vie divine (1). Son emploi pour l'in-

(1) Chez les primitifs, on trouve l'Australien qui tue un homme pour obtenir la graisse de son rein et s'en oindre lui-même; chez les Aléoutes, la graisse d'un corps est un charme puissant, A. E. GRAWLEY *Anointing*, art. *Enc. Rel. Eth.* I. 550 c). De telles idées sont étroitement liées aux mobiles du cannibalisme. Chez les Sémites, on voit un frottement transmettant la vertu divine; les Arabes pré-islamiques, se pressaient contre l'édifice et passaient leurs mains sur les idoles. MORRIS JASTROW Jr, art. *Anointing; Semites*, *ib.* 556 a). Cette pratique est fort répandue et s'exerce encore aujour-

vestiture des rois ne se rencontre ni en Assyrie, ni en Babylonie, il est possible que ce soit, ainsi que le suggère Jastrow, en raison de la sécularisation de leur office ⁽¹⁾. Partout ailleurs, on la rencontre abondamment, comme chez les Egyptiens, les Hindous et les Astèques ⁽²⁾.

B) Chez les Hébreux, l'emploi du verbe חָשַׁב est en relation avec le culte du temple royal, et avec le roi. Ainsi, même lorsque l'élément religieux prédomine, il est associé à un statut politique ⁽³⁾. L'emploi du mot חָשַׁב est encore plus frappant. Si nous prenons chacun des passages où il se trouve, nous voyons qu'il y est associé à l'idée royale. L'expression « prêtre oint » qu'on rencontre quatre fois dans le Lévitique, ne suffit pas à prouver que ce terme ait eu un

d'hui ainsi qu'on peut le voir, par exemple, dans le grand temple de Kwanon à Tokio. La pratique de l'onction se développe postérieurement chez les Hébreux jusqu'à l'emploi du vin, qui prémunit contre certains maux. (Cf. FRAZER, *Golden Bough*, II. 364 ss; W. R. SMITH, *Religion of the Semites*, p. 233, 283 ss.

(1) *Enc. Rel. Eth.* I: 557.

(2) Voir FRAZER et CROWLEY cités ci-dessus.

(3) חָשַׁב est employé sans aucun sens religieux, pour la peinture

d'une maison (Jérémie 22:4) et le graissage d'un bouclier (2 Sam. 1:21; Esaïe 21:5). Ailleurs, il a un sens religieux. On parle des objets sacrés, comme d'objets oints: la pierre sainte de Béthel, (Gen. 31:13) en particulier le tabernacle et tout ce qui s'y rapporte. (Ex. 30:26; 40:9, 11; Lévit. 8:10; Nu. 7:1 bis), l'autel (Ex. 29:36; 40:10; Lévit. 8:11; Nu. 7:10, 84, 88) et le pain azyme (Ex. 29:2; Lévit. 2:4; 7:12; Nu. 6:15). Il est fréquemment employé pour les prêtres (Ex. 28:41; 29:7, 29; 30:30; 40:13, 15; Lévit. 6:20; 7:36; 8:12; 16:32; Nu. 3:3; 35:25. De même חָשַׁב Ex. 40:15; Nu. 18:8). Cependant, il est em-

ployé deux fois pour des prophètes (1 Rois 19:16; Esaïe 61:1 (peut-être pour le Messie) une fois pour un être céleste (חָשַׁב Ez.

28:14), et une fois dans un sens imprécis (Dan. 9:24): Exception faite de ces cas, dans tous les autres où le verbe חָשַׁב est employé

dans l'A. T. il se rapporte au roi et en général à son investiture royale. (Jd. 9:8, 15; 1 S. am. 9:16; 10:1; 15:1, 17; 16:3, 12, 13; 2 Sam. 2:4, 7; 3:39; 5:3, 17; 12:7; 19:10; 1 Rois, 1:34, 39, 45; 5:1; 19:15, 16; 2 Rois 9:3; 11:12; 23:30; 1 Chron. 11:3; 14:8; 29:22; 2 Chron. 22:7; 23:11; Ps. 45:8; 89:21.

emploi restreint ⁽¹⁾ étant donné que ces prêtres servaient le culte royal ⁽²⁾ et surtout que le grand-prêtre, pendant la période suivant l'exil, où ceci fut écrit, remplissait l'office autrefois tenu par les rois. De même l'application qui en est faite à la nation d'Israël et qu'on rencontre quatre fois ⁽³⁾, ne s'oppose pas à cette conclusion; car, ainsi que le montre clairement le Ps. 105 : 15 (1 Chr. 16 : 21-2) où les patriarches font figure de rois ayant reçu l'onction ⁽⁴⁾, c'est une désignation royale, semblable à celle du peuple juif appelé ailleurs un royaume de prêtres ⁽⁵⁾. Ces exceptions faites, dans tous les cas où l'on rencontre le mot מָשִׁיחַ, il désigne le souverain et pratiquement signifie « Roi ». ⁽⁶⁾

C) Dans le livre des Psaumes, ce titre sert aussi à désigner le roi et généralement se rapporte au roi régnant. Dans le Psaume 2, la formule d'adoption rappelle les formules en honneur parmi les peuples d'antiquité où le roi est fils

(1) Lévi. 4 : 3, 5, 16; 6 : 22. Bien que ce soient là les seuls cas notés de l'emploi du mot « oint » en parlant des prêtres, il est probable que ceux qui officiaient dans les petits sanctuaires, étaient oints de même.

(2) Du point de vue des religions comparées, il n'y a d'ailleurs guère de différence essentielle entre l'office de roi et celui de prêtre, puisque dans la société primitive, les deux fonctions étaient susceptibles d'être remplies par la même personne.

(3) Lam. 4 : 20; Hab. 3 : 13; 1 Chron. 16 : 21-22. Ps. 105 : 15.

(4) CHAS A. BRIGGS, *I. C. C. Psalms*, 2 vol. Edin, 1907, II : 345.

(5) Ex. 19 : 6; cf. Apoc. 1 : 6; 5 : 10; Esaïe, 61 : 6; 1 Pierre 2 : 5, 9. Au sujet des Israélites considéré comme prophètes et prêtres, cf. PHILON de Abr., *Ri*, IV : 24, *Vita Mos. Ri*. IV : 146, cité par BERTHOLET. *Stel.* 280. Comme rois cf. Sadoq, 9 : 7; « le roi est la congrégation ».

(6) 1 Sam. 2 : 10, 35; 12 : 2, 3, 5; 16 : 6; 24 : 6 bis, 10; 26 : 9, 11, 16, 23; 2 Sam. 1 : 14, 16; 19 : 21; 22 : 51; 23 : 1; 2 Cron. 6 : 42 (son peu de fréquence dans les Chroniques est frappant). Esaïe, 45 : 1; Dan. 9 : 25-6.

de Dieu ⁽¹⁾. Le Psaume 18 — peut être le plus ancien de tous les Psaumes ⁽²⁾ — montre clairement l'application qui en est faite au roi, en ce que le dernier verset met « son oint » en rapport immédiat avec « David » et « Roi ». Le Psaume 20 : 7 est un fragment de prière pour le roi avant le départ pour la bataille. Le Psaume 89 où l'on rencontre « Son Oint », aux versets 39 et 52 est constitué presque en entier par une lamentation sur l'alliance davidique et une prière pour la restauration de la monarchie. Il s'agit bien là d'un roi et dans le premier de ces deux cas, c'est une désignation nette de Jéhoyakin ⁽³⁾. Le Ps. 132 de même, cite et paraphrase l'alliance davidique de 2 S. 7 : 11 ss, le mot « oint » étant placé dans deux gloses (v. 10, 17) en apposition au nom de David. Dans les Ps. 28 : 8 et 84 : 10, l'application au roi n'est pas si nette, bien que dans le premier de ces psaumes, le verset qui suit et qui pouvait affaiblir ce rapprochement, soit probablement une glose ⁽⁴⁾, et que dans l'un et l'autre, la monarchie davidique semble être toujours au pouvoir ⁽⁵⁾. Ainsi donc, si l'on excepte le Psaume 105:15 — où, ainsi qu'il a été noté, les patriarches semblent être identifiés aux rois —, et ces deux derniers exemples où l'évidence est moins certaine, on peut dire que dans tous les cas où מָשִׁיחַ est employé, ce terme s'applique à un roi véritable.

(1) En Egypte, à partir de la 5^e Dynastie, Pharaon prend le titre de « Fils de Re ». Gudea parle de la déesse Ga-Tum-Dug comme à mère ». Dans le code d'Hammourabi 170-171, le roi devient le fils adoptif de Mardouk. Voir GRESSMANN, *Ursprung*, p. 270-286; ALF. JEREMIAS, *Handbuch der Orientalischen Geisteskultur*, Leipzig, 1913; STAN. A. COOK, *The Religion of Ancient Palestine*, Lond., 1908: 62-4. Cf. 2 Sam. 7: 14.

(2) BRIGGS, *Psalms I*: lix.

(3) *Ibid.* p. 250, 262.

(4) *Ibid.* p. 245, 249.

(5) *Ibid.* p. 245, II : 224.

D) On est amené à une conclusion identique par l'examen des divers cas où, dans la littérature post-canonique, on rencontre ce titre appliqué à des personnages connus. Dans les Testaments des Douze Patriarches, le Messie de Lévi, quoiqu'il représente une idée où domine l'élément sacerdotal plutôt que l'élément royal, doit être identifié avec le roi Jean Hyrcan ⁽¹⁾. De même, si nous adoptons l'interprétation de Charles, le fragment de Sadoq en dépit d'une vive aversion à l'égard des rois, parle du Messie dans les mêmes termes que s'il s'agissait des fils d'Hérode et de Mariamne ⁽²⁾. De plus, tous les Messies qui parurent à différentes époques, se présentèrent comme des prétendants au trône d'Israël ⁽³⁾. De même que le titre fut donné à Cyrus dans le Deutéro-Esaïe (45 : 1), il fut décerné à Alexandre le Grand, et cela, non par une prophète isolé, mais selon une tradition très largement répandue. Ceci est confirmé par la légende de la vision d'Alexandre, et de sa réception par le grand prêtre

(1) Voir CHARLES. II : 282.

(2) Voir *ibid.*, p. 795.

(3) Parmi les pseudo-Messies connus, il y a Theudas, 44 av. J. C. (*Ant.* XX. 5. 1; Actes, 5 : 36); l'Egyptien, 55-60 av. J.-C. (*Ant.* XX. 8. 6; *B. J.* II. 13. 5; Actes 21 : 38), un autre promettant la délivrance et tué avec ses partisans 60-62 av. J.-C. (*Ant.* XX. 8. 10) et même pendant la destruction de Jérusalem, un prophète annonça une délivrance miraculeuse (*B. J.*, VI. 5. 3). Tous ceux-ci comptaient sur une intervention divine. A l'opposé, s'appuyant sur la force armée, il y eut Menahem ben Judas, le Galiléen (*Ant.* XVIII. 1. 1, 6; XX. 5. 2; *B. J.*, II. 8. 1; II. 17. 8. *Sanh.* 98 b); et Bar Cochba qui fut salué comme roi-messie par Akiba. Voir BACHER, *Tannaiten*, p. 291 ss. Il n'en prit pas le titre lui-même (Hyamson art. *E. R. E.* VIII : 582). A ce sujet, noter l'erreur de JACKSON-LAKE, *Beginnings*, p. 424. Un certain nombre d'autres pseudo-Messies, apparaissent à des dates ultérieures, tels Moïse de Crète au V^e siècle, Serene en 720-3, David Alroy c. 1160, Abraham Abulafia 1279, Asher Lemlein en Istrie en 1502 et d'autres depuis lors. (Voir H. G. FRIEDMANN, art. *Pseudo-Messiahs*, *J. E.* X : 251 ss. et HYAMSON, art. *E. R. E.* 8 : 581-8). De tels chefs, même lorsqu'ils ne prennent pas le titre de Messie, se conforment à l'esprit essentiel de la mission, qui est celle du Messie, et réclament le pouvoir en vertu de la protection divine qui l'élèvera jusqu'à l'empire du monde.

Yaddua ⁽¹⁾; par les paroles des Juifs Alexandrins, par les traditions apocalyptiques médiévales et le Midrash ⁽²⁾.

En conséquence, étant donné que lorsque ce titre est employé pour des personnes vivantes, il se rapporte à des chefs politiques, et que lorsqu'il semble s'éloigner un peu de ce sens, il se rapporte au moins au culte royal, nous pouvons être assurés qu'il devait avoir la même signification politique, s'il était employé par Jésus.

II. — La présence d'éléments mythiques dans les passages eschatologiques qui environnent la notion de Messie, ou encore sa subordination fréquente aux autres éléments, ne le dépouillent pas de ce sens politique.

A) L'idée de Messie est souvent entourée d'éléments surnaturels qui semblent devoir rendre impossible son application à un souverain terrestre. Il apparaît parfois comme un ange venant de l'autre monde, comme une sorte de Dieu incarné révélant les mystères divins, plutôt que comme un organisateur politique.

Cependant ces traits mythiques n'ont pas grande importance pour le Messie typique du Judaïsme. Il se pourrait, comme le fait remarquer Gunkel, « que ce roi attendu ait été à l'origine un dieu-roi » ⁽³⁾. Mais le même auteur fait cette concession, « nous admettons que le nouveau David ou rejeton de David attendu, par les prophètes n'est qu'un être humain, bien qu'il soit doué de pouvoirs divins » ⁽⁴⁾.

(1) *Ant.* XI, 8. 5. *Yoma*, 67 b.

(2) Voir MOSES BUTTENWIESER, art. *Messiah* *J. E.* VIII : 508. Le thème entier est discuté par KAMPERS, *Alexander der Grosse*, en particulier, p. 23 ss; 47 ss; 116-135; 170 ss; sur Talmud, cf. p. 73 ss; 87 ss.

(3) GUNKEL, in *Forschungen, zum religions geschichtlichen Verständniss des N. T.*, Gött., 1903, p. 601 ss.

(4) *Ibid.*

Ceci est mis en évidence par la façon dont ces caractères mythiques figurent déjà parmi les attributs des rois vivants. Ce fait est attesté par les panégyriques des cours d'Israël et des pays voisins (1). Il faut donc tenir compte de ce que la langue spécifiquement poétique, n'a jamais été destinée au lecteur occidental, d'esprit positif. Il faut de même tenir compte d'un supranaturalisme exagéré qui ne cherche pas à s'accorder avec la vie réelle. Tous les traits qui ne peuvent être expliqués par le symbolisme poétique ou par un supranaturalisme en harmonie avec les idéals des prophètes hébreux, doivent être considérés comme des infiltrations étrangères qui n'ont jamais atteint l'âme même du Judaïsme pur.

Une précision supplémentaire est fournie par les Pères de l'Eglise qui admettent que le Messie du Judaïsme est un roi terrestre et font ressortir le contraste qui l'oppose à l'être surnaturel que le Christianisme appelle du même nom. Par exemple, Justin, dans son dialogue avec Tryphon, attire l'attention sur ces conceptions rivales et cherche à démontrer l'erreur du Juif qui croit en un Messie purement terrestre (2). Les *Philosophumena* d'Hippolyte mentionnent eux aussi ce point de vue messianique juif et montrent en même temps que les Juifs insistent particulièrement sur la filiation davidique (3). Ainsi donc, il semble bien que l'on soit autorisé à écarter ces traits surnaturels du messianisme en faveur d'un roi attendu qui devait vraiment être un homme.

B) Mais il existe un type d'eschatologie dans lequel un Messie personnel trouve peu de place. Il est absent de beau-

(1) GRESSMANN, *Ursprung*, p. 250-259.

(2) JUSTIN, *Typho* xlix.

(3) HIPPOLYTE, *Philosophumena* ix: 30.

coup d'endroits où nous nous attendions à ce que l'on fit mention de lui ⁽¹⁾. Ailleurs, il n'apparaît que comme une figure de second plan ⁽²⁾. On pourrait en déduire qu'il y a dans l'eschatologie une tendance à repousser l'idée de l'avènement d'un roi humain — ceci est exact, comme Bousset l'a observé ⁽³⁾, quand les événements attendus sont trop catastrophiques pour être liés à l'action d'un être humain. En plus de cela, cette subordination ne démontre pas le caractère secondaire du Messie dans l'eschatologie. Car les livres qui contiennent peu de chose au sujet du Messie sont disposés à ne contenir que peu d'eschatologie. Mais la subordination résulte surtout de la suprématie de la loi de Yahvé et de son peuple, telle qu'elle est représentée dans toute la littérature hébraïque ⁽⁴⁾, suprématie auprès de laquelle tout est secondaire, même la personne du Messie.

III. — Le caractère royal et politique de la figure du Messie est indéniable à toutes les époques, même quand le nom de Messie n'est pas employé. Comme l'a dit Volz : « le Messie est, du commencement à la fin, un héros national et politique » ⁽⁵⁾. Ce fait est mis en lumière dans le Canon, les Pseudépigraphe et les écrits des rabbins.

A) Quels que soient les rapports de ce héros-sauveur

(1) Joel ; Sirach, 36 ; Es. 24-27 ; Dan. Hénoch, 1-36 ; Apoc. des Semaines ; Ast. Moïse ; 2 Hénoch ; Tob. Judith ; 1 et 2 Macc. 1 Bar. cité dans BOUSSET, *Judentums*, p. 255.

(2) Hénoch 90 : 37-38 ; III Sib. 652-655 ; PHILON de *praem et poen*, 16 ; 2 Bar. 29 : 3 ; 30 : 1 ; 4 Esdr. 7 : 28 ; Apoc. Abr. 31, cités dans *ibid.*

(3) *Ibid.* 256.

(4) Dans un certain sens le Messie et Yahvé sont aussi la contre-partie l'un l'autre, par exemple dans les Psaumes du Couronnement. Cf. GRESSMANN, *Ursprung*, p. 294-300. Cf. GUNKEL, *Forsch.* 21-5. MOWINCKEL *Psalmstudien*.

(5) VOLZ, *Vorexil*, p. 7.

avec les mythes répandus chez les peuples voisins ⁽¹⁾, dès les origines les plus éloignées, il semble déjà être un roi humain. Il est difficile de déterminer la date à laquelle ces espérances ont fait leur apparition ⁽²⁾. Certains croient qu'elles sont nées avec l'œuvre d'Esaïe ⁽³⁾. Il y a dans les « Bénédictions de Jacob » un passage qui paraîtrait plus primitif : il s'agit de la prophétie de Shiloh ⁽⁴⁾ qui peut être paraphrasée comme une promesse d'indépendance pour la tribu de Juda « jusqu'à ce que son grand héros en fasse le centre d'un puissant royaume » ⁽⁵⁾. On trouve encore un autre poème ancien qui pourrait exprimer l'attente d'un roi eschatologique : les quatre oracles de Balaam ; l'idée de royauté y est suggérée,

-
- (1) OESTERLEY l'identifie avec le héros-sauveur qui tue le monstre marin dévastateur. e. g. Es. 51: 9-11; Ps. 74: 12-17; 89: 6-19; 104: 5-9, (OESTERLEY, *Messianic*, p. 84). Cf. GUNKEL, *Schöpfung u. Chaos, Göt.*, 1895, p. 85, 315-318. Contre origine babylonienne. CAUSSE, *Les Plus Vieux Chants*, p. 165.
- (2) D'après une opinion entre autres, l'idée du Messie est née des souffrances endurées (v. VERNES, *Hist. des idées mess.*, p. 4-5; LOISY, *Relig. d'Israël*, p. 256; KITTEL, II: 319. Pour beaucoup d'autres, elle est due aux prophètes du VIII^e siècle (v. études critiques plus anciennes, comme WELHAUSEN, *Israël*, p. 414-415; W. ROBERTSON SMITH, *Enc. Bibl. art. Messiah* sect. 3; parmi les livres modernes, cf. E. F. SCOTT, *Kingdom and Messiah*, p. 30-1. KAUTZSCH attribue l'idée à Jérémie (p. 264-268), VOLZ à Ezéchiel (*Vorexil*, p. 1). D'autres croient qu'elle est née pendant l'exil; certains qu'elle est apparue plus tard encore. (Cf. W. R. AYTOUN, *Rise and Fall of the Messianic Hope in the Sixth Cent. art. J. B. L.*, 39: 24-43)
- (3) A ce sujet, cf. CORNILL, *Der Isr. Proph.*, p. 60; DUHM, *Isr. Proph.* 185-6. GRESMANN (établi. qu'Esaïe est le premier à appliquer une doctrine venue de l'extérieur) *Ursprung*, 272-286. Contre l'authenticité du messianisme dans Esaïe. HACKMANN, *Die Zukunftserwartung des Jesaiah*. VOLZ, *Vorexil*, MARTI, *Das Buch Jesaiah*.
- (4) Gen. 49: 10. Sur l'intégrité du texte, v. ERNEST SELLIN, *Die Schiloh Weissagung* dans TH. COHN, *Theol. Stud.*, Leipzig, 1908, pp. 373-9, et explications de Shiloh, *ibid.* 382-7. ADOLF POSNANSKI, *Schiloh, ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre*, Leipzig, 1904. Contre l'interprétation astrologique de JEREMIAS (*The Old Testament*, trad. 2 v. 1911, II: 80) cf. CLAY, *Amurru*, Philadelphie, 1909. Contrairement à l'opinion de Stade qui voudrait faire de ces mots une interpolation (*Die Relig. Israels*, I: II: II; pp. 213-4), SKINNER (*I.C.C. Genesis*, N. Y., 1910) en fixe la date à l'époque du début de la royauté.
- (5) *Ibid.* p. 524, cf. au sujet des espérances messianiques, OTTLEY, *Aspects of the O. T.*, Londres, 1898, p. 296 ss.

non seulement par le sceptre, mais aussi par l'étoile, celle-ci fournissant une métaphore souvent employée pour représenter les rois ⁽¹⁾.

Parmi les autres prophéties messianiques, on trouve notamment celle de Jérémie — promettant qu'une Branche pure de la maison de David sera servie par le peuple délivré ⁽²⁾ — et celle d'Ezéchiel parlant du rejeton planté en Israël, du Roi futur qui remplacera les prêtres et les maîtres étrangers, du Bon Berger, celui qui rassemblera à nouveau les enfants d'Israël ⁽³⁾. Le puissant héros d'Esaïe (9 : 1-7) revêt une teinte d'universalisme — lui dont la lumière et la gloire rayonnent de son trône de Jérusalem jusqu'aux régions à demi païennes de Galilée, et sous la loi duquel les armes sont détruites et la paix définitivement assurée. On trouve des pensées analogues dans Esaïe, notamment le « rejeton de la tige de Jessé » qui règne sur un monde pacifié (11 : 1-10) et la transformation des épées en socs de charues (2 : 4).

Après ces passages, nous en trouvons beaucoup dans les Petits Prophètes, qui présentent, eux aussi, le Messie comme une figure politique. Dans Amos, c'est une prédiction du jour où Israël dominera les peuples, où ses cités seront rebâties, et où Yahvé « relèvera le tabernacle de David qui est tombé » ⁽⁴⁾. Osée (3 : 3-5) dit qu'après bien des jours, les

(1) ORELLI, O. T. *Prophecy*, tr. Edin, 1885, p. 134-142; G. B. GRAY, I. C. C. *Numbers*, N. Y., 1903, p. 369-370. Ce dernier note Es. 14 : 12; Ezéch. 32 : 7; Apoc. 22 : 16, et le terme arabe de même racine comme métaphore désignant un supérieur et surtout le prince, cf. également T. Lévi 18 : 3, et par contre FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris*, Londr., 1907, p. 157-59.

(2) Jér. 23 : 5-8; 33 : 14-22 (cf. Es. 4 : 2); ch. 30-31.

(3) Ezéch. 17 : 22-24; 21 : 26-27; 34 : 11-31; 37 : 21-28.

(4) AMOS, 9 : 11-15. Ces versets ont certainement été interpolés pendant ou après l'exil, et il en est probablement de même pour ceux d'Osée et de Michée cités ensuite. Comp. VOLZ, *Vorexilische Jahweh-prophezie*, Gœtt., 1897.

enfants d'Israël retourneront à « Yahvé leur Dieu et à David leur Roi ». Michée (5 : 1-6) demande pour Israël un chef qui « nourrira son troupeau de la force de Yahvé » et le défendra contre les envahisseurs. Aggée, lui aussi, a ses espérances messianiques, mais il s'attend à les voir se réaliser immédiatement dans la personne de Zorobabel ⁽¹⁾. De même Zacharie appelle une délivrance immédiate, quoiqu'on trouve dans la seconde partie la véritable espérance messianique d'une domination universelle, réalisée par un roi humblement monté sur un âne.

Les Psaumes contiennent, à côté de ceux dans lesquels le terme de Messie désigne un monarque régnant, plusieurs passages eschatologiques concernant l'empire du monde. Le Ps. 2, cité plus haut, a probablement été écrit à une époque de rébellion contre les pouvoirs terrestres telle que les premières années de l'exil — et voit tous les peuples soumis dans l'avenir à la domination du Fils de David. Le Psaume 45 : 7-8, — probablement une glose messianique ⁽²⁾ — attribue au roi des qualités divines. Le Ps. 72, qui était originellement un hymne de couronnement a, lui aussi, revêtu un caractère messianique déterminé par l'emploi du même refrain que Zach. 9 : 10 ⁽³⁾ : « Sa domination s'étendra d'une mer à l'autre, et du fleuve jusqu'aux confins de la terre ». Le Ps. 110, à première vue semblerait hostile à une mission nettement politique, en ce qu'il décrit l' élu comme « prêtre à jamais, selon l'ordre de Melchisédech ». Cependant, comme on l'a observé plus haut, dans le monde antique les fonc-

(1) HALLER, *Judentum*, p. 76.

(2) BRIGGS, *I. C. C. Psalms*, I : 12.

(3) *Ibid.*, *in loc.*

(4) *Ibid.* II : 131-132.

tions sacerdotales étaient inséparables de la royauté; et en plus de cela, le thème de ce psaume est ici l'asservissement des ennemis politiques et il est probable que le roi dont il est question gouverne réellement ⁽¹⁾.

B) L'idée du Messie prend son développement le plus caractéristique dans les Pseudépigraphes, et c'est vraiment dans Hénoc que ce mot apparaît pour la première fois comme le titre du roi eschatologique ⁽²⁾. Certains passages sembleraient sacrifier son caractère politique à son caractère sacerdotal. Cependant, il s'agit, même ici, d'un personnage politique, ainsi que le démontre la façon dont le Testament des Douze Patriarches en parle comme d'un roi, sans employer le mot de Messie; de plus, le sauveur longtemps attendu est peut-être Hyrcan qui régnait alors ⁽³⁾; et dans Sadoq où l'idée sacerdotale domine tout particulièrement, le Messie est investi de prérogatives royales, édicte les lois, dispose de la haute justice et est peut-être le fils ou le descendant de Mariamne et d'Hérode ⁽⁴⁾.

En effet, dans ces écrits, partout où le contexte donne

(1) Le prétendu acrostiche sur le nom de Simon est douteux. Il est plus probable que ce psaume date d'avant l'exil parce que la dynastie ne connaît pas de défaite; et il est positif que l'analogie de ton avec le Ps. 18 et les Juges 5:2 semble indiquer une date reculée. (BRIGGS, *I. C. C. Psalms*, II:374-5). D'autre part, si ceci se rapporte à Simon, la désignation politique reste également certaine.

(2) Hénoc, 48:10; 52:4, v. page suivante, note 1.

(3) T. Rub. 6:7-12; T. Lev. 8:11 ss; ch. 18; T. Dan. 5:10; T. Jud. 24:1-3. Au sujet de l'identification d'Hyrcan, v. CHARLES, II:796.

(4) Sadoq, 2:1 (B); 8:2; 9:10 (B); 15:4.

Sadoq paraît marquer le point culminant d'une opposition à la maison de David. CHARLES en note le développement à travers une série d'ouvrages sadducéens: Sirach, les Jubilés et Sadoq en constituant les phases les plus évidentes. Cependant la force de l'espérance messianique se fait jour en ceci, que, tandis que chacun d'eux manifeste une tendance décidément hostile à la royauté, cela ne l'em-

une indication quelconque de l'idéal désigné par l'auteur, le Messie est une figure politique. Il en va ainsi dans les deux passages d'Hénoch cités plus haut : dans le premier (48 : 10), le texte est peut-être influencé par le Psaume 2, dans l'expression : « le Seigneur et son Oint » qui est également associée avec l'humiliation et la destruction de rois, et le second exprime l'espoir bien déterminé « de le voir puissant sur la Terre. » ⁽¹⁾ De même dans 2 Baruch, dans les passages où, à en juger d'après le contexte, le Messie est clairement un roi, un personnage qui met à mort le souverain du dernier empire universel païen (40 : 1-2) et qui « citera devant son tribunal toutes les nations » en transperçant les uns de sa lance et en massacrant les autres (72 : 2) ⁽²⁾. Dans 4 Esdras 12 : 32 le Messie est dépeint comme un lion provenant de la maison de David et dont le gouvernement doit rem-

pêche point de réserver une place à cet espoir politique. Malgré toute son antipathie pour la lignée de David (comp. Lévi, *l'Ecclésiastique*, Paris, 1901, xxxvi). Sirach en a une faible trace dans 47 : 11, bien que modifié par 45 : 25. Dans l'appendice, ch. 51, dont les racines se trouvent dans le chapitre 36, l'espérance est claire : « Offre tes remerciements à celui qui fait sortir une corne de la maison de David » (v. 12 : viii). Les Jubilés prônent aussi les prêtres ; toutefois, Juda est destiné à apporter la bénédiction, grâce à la puissance militaire, et dans 31 : 18-20, on promet un sauveur messianique par son intermédiaire. Sadoq entreprend une vigoureuse polémique contre la lignée de David : David ignore la loi (7 : 5), « le roi » est remplacé par « le prince » (7 : 4), on modifie le passage d'Amos, 9 : 11 annonçant le relèvement du tabernacle de David (9 : 6, 7), les princes sont dénoncés (9 : 13). éventuellement, on coupera toutes les relations avec Juda (6 : 7), (v. CHARLES II : 796). Pourtant, il ne marque point d'hésitation dans l'emploi du titre de « Messie », lequel conserve toujours sa signification royale bien que l'homme qu'on attend ne soit pas d'origine davidique. C'est ce que démontrent les faits cités plus haut relativement à ses prérogatives et à son origine probablement royale.

- (1) Quoique ce soient les premiers passages où l'on trouve ce titre, on ne saurait admettre qu'ils en aient inauguré l'usage. Comp. Dalman, *Words of Jesus*, trad., Edinbourg, 1909, p. 268 f, 289 f.
- (2) CHARLES note ici deux types de l'espérance messianique, une forme passive (e. g. : 29 : 3 ; 39 : 7 ; cf. Hénoch, 90 : 37 f ; 4 Esdras, 7 : 28 f) et une forme active (e. g. 40 : 1 f ; 70 : 9 ; 72 : 2).

placer celui de l'aigle, qui est le symbole de Rome (1). Mais c'est dans les psaumes de Salomon que nous trouvons le portrait le plus clair, celui qui est le plus important de tous les portraits de cette époque pour l'intelligence de la mission de Jésus. Ici, dans le 17^e Psaume, le Messie est représenté triomphant des ennemis de la nation grâce à la puissance de Dieu et inaugurant un gouvernement qui s'étend sur le monde entier (2).

On emploie divers autres titres pour désigner le même personnage royal. Dans certains endroits, c'est une simple image symbolique telle que le taureau blanc d'Hénoch 90 : 37 (Cf. 2, Bar. 53); une expression abstraite comme : le salut apporté par le Seigneur (3) (e. g. T. Jud. 22 : 2; T. Dan. 5 : 10; T. Naph. 8 : 2), ou bien on parle du souverain qui doit venir comme d'une personne qui existe déjà (e. g. Jub. 31 : 18-9). Pour la première fois dans la littérature hébraïque que nous connaissons, nous rencontrons, dans Hénoch, plusieurs titres définis tels que le Juste (4), l'Elu (5). Mon Fils (6) et le Fils de l'Homme (7). A ce dernier terme est étroitement apparenté le simple mot « l'homme », comme « un homme s'élèvera... dans la douceur » (T. Jud. 24 : 1) et « l'homme béni » venant des plaines célestes (Sib. V : 414-

(1) On trouve aussi le terme de Messie dans 7 : 28 s, mais sans détails sur sa mission.

(2) Si *Χριστός Κόσμος* rend correctement l'expression hébraïque, peut-être avons-nous dans cette dernière l'origine du terme chrétien : « Le Seigneur Christ » comp. ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, 1^{re} série, Cambridge, 1917, p. 136.

(3) Cf. T. Juda 22 : 2, T. Dan. 5 : 10; T. Naph. 8 : 2.

(4) Hénoch, 38 : 2; 53 : 6; (43 : 3).

(5) *Ibid.*, 40 : 5; 45 : 3-4; 49 : 2, 4; 51 : 1-3; 55 : 4; 62 : 3-6.

(6) *Ibid.*, 105 : 1; cf. 4 Esdras, 13 : 32, 37; 4 : 9; T. Naph., 4 : 5.

(7) *Ibid.* 46 : 1-6; 48 : 2; 62 : 7, 9, 14; 63 : 11; 69 : 26-29; 70 : 1; 71 : 14-17.

6) ⁽¹⁾. Dans de nombreux passages on parle également du personnage attendu comme d'un roi ⁽²⁾.

Dans certains de ces cas le portrait est plutôt celui d'un être à moitié divin que celui d'un roi terrestre, surtout dans Hénoch, 70 : 14 s, ainsi que dans d'autres passages qui parlent de sa préexistence. Toutefois ce sont décidément des exceptions. Elles s'expliquent comme il a été indiqué plus haut ⁽³⁾. La note dominante, tout comme dans les phrases où l'on emploie le mot « Messie », est clairement celle d'un souverain politique qui doit venir.

C) Dans le Judaïsme orthodoxe, après la clôture du Canon, l'idée du Messie reçoit sa forme la plus caractéristique. Ce qui domine ici, c'est exclusivement la pensée d'un roi humain. Certes, les ouvrages rabbiniques, surtout pendant des périodes postérieures, contiennent parfois des expressions bien fantaisistes et témoignent du même cercle d'idées apocalyptiques que nous venons de noter, mais l'idée qui domine est celle d'une souveraineté humaine.

Nous en trouvons des preuves péremptoires dans la liturgie, particulièrement dans la Prière dite « Chemone Esré ». Cette partie significative des prières de la synagogue renferme quelques passages frappants où il est fait allusion à des espérances nationales déjà notées ⁽⁴⁾. En particulier, les 14^e et 15^e Bénédictions, qui « sont probablement antérieures aux Maccabées » ⁽⁵⁾ contiennent la prière de construire ⁽⁶⁾

(1) Comp. T. Naph. 4 : 5 ; T. Benj., 10 : 7.

(2) Sib. III : 49-52 ; (286 s) 652 ss ; V : 108 ; (414-6), T. Rub., 6 : 11, 12. T. Simeon, 7 : 1-3 ; T. Lévi., 18 : 2-3 (T. Judas, 24 : 5, 6). Ps. S. 17 : 23.

(3) Page 45.

(4) Page 36.

(5) ISRAEL ABRAHAMS, *Companion to the Authorized Daily Prayer Book*, Londres, 1922, p. lxxv.

(6) Remplacé plus tard par le terme moderne « reconstruire », *Ibid.*

Jérusalem « et d'y élever promptement le trône de David » (14°) ainsi que la requête suivante : « Fais fleurir promptement la progéniture de David, ton serviteur, et élève sa corne par ta délivrance » (15°).

La place que cette royauté politique occupe dans les Targoums est aussi frappante. Dans ces vieilles paraphrases araméennes qui interprétaient les écritures saintes à l'usage du peuple, le titre de « Roi Messie » מלך משיח abonde. Il y a bien quelques modifications dans le Targoum des Prophètes et dans un petit nombre d'autres passages, mais elles tendent à donner une adjonction royale aux passages messianiques. Ailleurs, dans les hagiographes et dans les Targoums de Jonathan et de Jérusalem, ce titre se rencontre dans tout passage auquel on peut donner un sens messianique, de sorte qu'il y revient au moins trente-deux fois (1).

Ainsi, dans l'esprit de Jésus, chaque genre de la littérature hébraïque — récits historiques et enseignements des grands prophètes d'autrefois, visions apocalyptiques attribuées aux premiers patriarches, enseignements des rabbins et liturgie de la synagogue — a dû toujours associer le mot « Messie » avec une souveraineté politique.

IV. — Cette mission essentiellement politique est confirmée ensuite par les différents aspects du portrait du Mes-

(1) Psaume 21:3, 9; 45:4, 9; 61:7, 9; 72:11; 80:19; Cant. 1:8; 7:14; 8:1, 2, 4; Ruth, 1:11; 3:15; Eccl. 1:11; 7:25; Genèse, 3:15 (Targ. Jonathan); 35:21 (T. J.) 49:1 (T. J.) verset 10 (T. J. et Targoum Hieros); v. 11 (*Ibid*) : Exode, 12:42 (T. H.); 40:9 (T. J.); Nombres 11:26 (T. H.); 23:21 (T. J.); 24:7 (T. H.) 24:20 (T. J.); v. 24 (T. J.). Deut. 25:19 (T. J.); 30:40 (T. J.); dans J. BUXTOFF, *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum, Rabbinicum*, Leipzig, ed., 1885, in loc., p. 642 f.

sie. Ici le côté politique n'est pas simplement dominant, il est exclusif. Sans doute, le côté religieux est présent lui aussi, comme il convient au représentant de Yahvé. Le Messie enseigne la loi ; on insiste sur ses qualités sacerdotales. Mais, à ces exceptions près, ce qui nous frappe, c'est l'absence de tout ce qui ne se rapportait pas à une position politique, même en la considérant à notre point de vue moderne. Comme dans le cas de David, l'imagination poétique aurait pu célébrer ses dons musicaux ou de même que pour Salomon on aurait pu porter aux nues ses vastes connaissances ⁽¹⁾. Mais tel n'était pas le cas du Messie attendu. On parle de lui uniquement en termes de patriotisme. Il perpétuera la lignée des rois de souche davidique, il conquerra les nations et, roi gracieux, il remplacera dans le gouvernement du monde le brutal César de Rome.

A) Le Messie est habituellement considéré comme un descendant direct du Roi David, et destiné, croit-on, à perpétuer la dynastie des rois davidiques et à accomplir la promesse faite à David. Ainsi qu'on l'a déjà remarqué, on rencontre aussi un Messie sortant de la Maison de Lévi et qui doit aider les Asmonéens ⁽²⁾. Le rabbinisme postérieur distinguait un Messie ben Joseph ou ben Ephraïm, précurseur du Messie ben David, et destiné à tomber victime de la guerre messianique. Comme on l'a déjà remarqué, ce n'est que sporadiquement, et exclusivement aux époques antérieures qu'on a désigné des rois étrangers comme des Messies de Dieu.

(1) Il est vrai que « l'esprit de sagesse » demeure sur lui (e. g. Esaïe, 11 : 2 ; T. Levi, 18 : 7 ; Hénoch, 49 : 3 ; 51 : 3 ; Sib. III : 655 s. ; Ps. S. 18 : 7. Voir VOLZ, *Der Geist Gottes, Tüb.*, 1910, p. 99, n. 2. Mais cette sagesse paraît être primitivement un attribut de son office de souverain.

(2) P. 55, n. 3, p. 56, n. 1.

Durant tout le siècle qui a précédé la naissance de Jésus, depuis la rupture des Pharisiens avec Hyrcan, en 107, l'idéal caractéristique du Judaïsme a été un descendant de David. Dans le cas de Bar Cochba, qui n'était pas de race davidique, seule la forte pression des circonstances a pu inciter Rabbî Akiba à lui donner ce titre ⁽¹⁾.

C'est que l'idée même du Messie s'était principalement développée sous le charme mystique qu'avait exercé la lignée longue et ininterrompue des rois davidiques dont l'origine remontait vers un passé lointain. Nous avons à présent un pendant identique à cette conception dans les croyances de la grande masse des Japonais en ce qui concerne l'avenir de leur propre dynastie impériale dont la tradition de souveraineté nominale compte environ 2500 ans et qui affirme être destinée à une durée perpétuelle. Bien que la lignée de David eût à peine le droit de se vanter d'une cinquième de cette durée, soit de près de cinq siècles de gouvernement, néanmoins, pendant que les dynasties régnant dans les états voisins étaient constamment supplantées par d'autres et que même les maisons royales d'empires puissants étaient renversées continuellement, la conviction se fortifia chez les Juifs que leur dynastie offrait une succession surnaturelle, qui jouissait de la divine bénédiction de Yahvé et qui durerait éternellement.

Lors même qu'on perdit l'autonomie, on n'abandonna

(1) Voici quelques-uns des principaux passages davidiques : 2 Sam., 7 : 16 (l'alliance avec David) comp. 1 Chron. 17 : 13, 25 ; Esaïe, 9 : 6, 11 : 1 ; 16 : 5 ; 55 : 3 ; Jér., 23 : 5 ; 33 : 15, 17, 22 ; Ezéchiël, 34 : 23-24 ; 37 : 24-25 ; Osée, 3 : 5 ; Amos, 9 : 11 ; Mic, 5 : 1 ss ; Zach. 12 : 7-12 ; 13 : 1 ; Psaume 89 (particulièrement versets 4, 5, 21-30, 36 s., 50) ; Ps. 132 (surtout verset 11, 17) ; 18 : 51 ; Sir. 47 : 11 (pourtant 45 : 25 nie) ; 51 : 12 ; 1 Macc. 2 : 51 ; Psaumes de S. 17 : 5, 23 ; 3 Esdr. 12 : 32.

point cette espérance. Il fut des époques où la royauté perdait son charme et où chaque Israélite se considérait lui-même comme un prince ⁽¹⁾. Toutefois, on continuait à éprouver le besoin d'un homme qui participât à l'héritage enchanté de David et qui pût donc être le canal de la bénédiction divine ⁽²⁾. Durant de longs siècles leurs prétentions furent foulées aux pieds par les idolâtres, mais ces épreuves humiliantes ne réussirent pas à obscurcir la gloire de la grande dynastie juive. Le temps servit plutôt à augmenter l'éclat de l'ancienne lignée de David. Il en résulta que, les idéals de domination politique s'étant élargis, on arriva à la conviction que le fils de David était destiné à gouverner le monde entier ⁽³⁾.

B) Ce caractère nettement politique du Messie est encore caractérisé par son triomphe sur les nations ⁽⁴⁾. Ici toutefois, l'étude du Judaïsme de cette époque nous réserve une nouvelle surprise. On nous inculque d'habitude le sentiment que les Hébreux de ce temps attendaient un chef militaire qu'ils dépeignaient sauvagement comme se vautrant dans le sang de leurs ennemis nationaux. Sans doute cette théorie

(1) Cf. Sadoq, 9: 7; p. 46 n. 4; CHEYNE, *Leben. Jud.*, p. 97, voir page 46, n. 5; MAX WEBER, p. 348.

(2) Sur l'efficacité magique de ces pouvoirs transmis par les rois, cf. MOWINCKEL, II, cf. p. 305.

(3) Sur le gouvernement du monde, comp. p. 12-13. Voyez aussi Dan: 7: 14; Sib. III: 49; Hénoch, 48: 4; 62: 6; T. Jud., 23; cf. aussi CAUSSE, *Le Messianisme*, p. 36-7.

(4) En ce qui concerne le triomphe du Messie sur les nations, cf. p. 19. De même Ps. 72: 11, 17; Ésaïe, 14: 2; 66: 12, 19-21, etc., Zach. 14: 1; Hénoch, 90: 20; Ps. S. 17: 32, etc. Ce thème abonde dans la littérature juive. On a déjà cité nombre de passages se rapportant à cela, surtout dans le Ch. I. Les conquêtes du Messie sont particulièrement relevées dans les écrits apocalyptiques postérieurs, tels que: *Les Guerres du Roi-Messie* qu'on lisait partout, voir *Jewish Encyclopedia* I: 683 b.

repose sur des bases assez solides ⁽¹⁾. Néanmoins l'idée dominante du judaïsme est celle d'un Messie qui serait supérieur à tout emploi d'armes humaines. Pour nous servir des expressions de Gressmann « Le Messie n'est, en dépit de sa nature impériale, ni un héros militaire, ni un acquéreur de butin, mais un prince de la paix » ⁽²⁾. Quant à ses ennemis, Dieu lui-même les supprime, de sorte que le Messie vient dans un monde déjà soumis. Tout au plus le Messie détruit-il leur opposition par un mot de sa bouche ⁽³⁾. C'est qu'il était contraire à son pouvoir surnaturel que le Messie fût obligé de massacrer ses ennemis à coups d'épée. De plus, si Dieu a défendu à David de bâtir le Temple à cause du sang humain qu'il avait versé, le grand héritier du trône de David devait également éviter cette souillure. C'est là un fait d'une importance immense pour l'intelligence de la mission de Jésus.

C) Un troisième trait qui illustre la conception essentiellement politique du Messie, c'est qu'il est appelé à remplacer César en tant qu'empereur du monde. En effet, c'est à l'opposition aux souverains du monde que l'idée du Messie doit

- (1) Le Messie engagé dans la bataille comme un homme de guerre; Hénoch, 46: 4, 5; (63: 11); Sib. III: 654; V: 108, 418, 419; T. Rub. 6: 12; T. Lev. 18: 12; T. Dan. 5: 10; 2 Bar. 39: 7 à 40: 4; 72: 2-6; 4 Esdr. 12: 33 à 13: 11; 13: 38, 49; Sadoq, 9: 9. Si le Messie est absent dans l'Assomption de Moïse, c'est que, à en croire CHARLES (II: 412), on s'habituaît de plus en plus à voir en lui un homme de guerre, précisément à l'époque où cet ouvrage a été rédigé (7-30 A. D.).
- (2) GRESSMANN, *Ursprung* p. 286, e. g. Hénoch, 52: 7-9, etc., et le Messie passif de Bari 29: 2, etc. Il se peut que cet idéal ait pris son origine dans la conception du Messie roi du Paradis, où il n'y a plus ni efforts, ni cliquetis d'armes. Voir GRESSMANN, *ibid.*, p. 286-294.
- (3) « Il n'a pas besoin de recourir à la force des armes pour maintenir son pouvoir. L'haleine de ses lèvres, un mot de sa bouche suffit. Son règne n'est pas de ce monde tout en s'étendant sur ce monde ». GRESSMANN, *ibid.* comp. Esaïe, 11: 4; Ps. S. 17: 24, 27, 39; Hénoch, 62: 2; 4 Ezr. 13: 10; cf. Sagesse 18: 15.

principalement son développement. L'Ancien Testament s'occupe souvent de la destinée finale des rois païens ⁽¹⁾. Dans les apocalypses, on les signale aussi bien souvent comme des objets de la colère divine. Par exemple, nous lisons dans la Sibylle : « Un roi envoyé par Dieu détruira tous les rois puissants et les meilleurs des hommes (V : 108 f) ». Dans Hénoch, il est dit du Fils de l'Homme : « il enlèvera de leurs sièges les rois et les puissants..., et brisera les dents des pécheurs. Et il renversera les rois de leurs royaumes et de leurs trônes ». Il y a dans Hénoch bien d'autres passages qui développent le même thème ⁽²⁾. Le Testament de Juda affirme que « les rois seront comme des monstres marins. Ils avaleront des hommes comme des poissons... jusqu'à ce que le salut d'Israël soit arrivé » (21 : 7-22 : 3). Le même mépris de la royauté étrangère apparaît à l'égard d'Hérode, car c'est lui qui semble être « le roi insolent », de l'Assomption de Moïse 6 : 2, et peut être « l'homme des mensonges » de Sadoq (3). Quand il est fait allusion à des rois déterminés dans quelques passages plus anciens d'Hénoch et de la Sibylle ainsi que dans Daniel, il s'agit des rois de la Grèce ⁽⁴⁾.

Du jour où Rome arriva au premier plan, la première tâche du Messie fut de supplanter César ⁽⁵⁾. Cette haine de Rome et de ses empereurs atteint son point culminant dans les

(1) e. g. Ps. 2 : 4, 5 ; 76 : 13 ; 79 : 6 ; 83 : 12-18 ; 105 : 14 ; 107 : 40 ; 110 : 5 ; 135 : 10, 11 ; 136 : 17-20 ; 149 : 8, 9 ; Jér. 25 : 20-26, (v. 19 comprend aussi ceux d'Israël) 50 : 18 ; 51 : 57 ; Amos, 1 : 4, 7, 15 ; Nahm. 3 : 17 s. ; Agg., 2 : 22 ; Zach., 9 : 5.

(2) Hénoch, 38 : 5-6 ; 48 : 8-10 ; 53 : 1 à 54 : 2 ; 62 : 3-12 ; 63 ; 67 : 8-10, 13.

(3) Voir CHARLES II, 232, cf. Hénoch, 67 : 8.

(4) P. ex. Sib. III, 389, 545 s.

(5) Sur Rome en tant que puissance antimessianique v. KAMPERS *Alexander*, p. 28-9, SCHÜRER, *Geschichte*, III, 421 s.

apocalypses postérieures, comme on le voit dans le Talmud ⁽¹⁾. Mais cette opposition obstinée aux Césars, opposition qui n'admettait point de compromis, apparaît déjà dans des ouvrages d'une période antérieure. Par exemple, dans le 4 Esdras, qui date de Domitien, la vision de l'Aigle est une peinture animée des empereurs romains dont le gouvernement est destiné à être détruit et remplacé par celui du Lion, par celui du Messie de la semence de David : « C'est pourquoi tu disparaîtras, ô Aigle, toi et tes horribles ailes » (11 : 45), « Et quant au Lion... qui parle à l'Aigle et qui lui adresse des reproches... c'est le Messie... et lorsqu'il aura vitupéré contre eux, il les détruira ». (12 : 31-3). De même dans 2 Baruch, chp. 36-40, le Messie fait prisonnier et met à mort le chef des armées romaines ⁽²⁾.

Le sort final de la souveraineté romaine est décrit avec une égale vivacité dans des écrits antérieurs à la mission de Jésus. Ainsi, nous lisons dans la Sibylle : « Quand Rome gouvernera l'Egypte... un prince saint viendra qui tiendra le sceptre sur le monde entier jusqu'à la consommation de tous les siècles du temps rapide. Et alors un courroux inexorable écla-

(1) Cf. *J. E.* 1 : 675 s. C'est de la chute de Jérusalem que date en majeure partie la haine profonde de Rome, v. *J. E.*, X. 460 a. Peut-être est-ce par opposition à la souveraineté de César qu'on a ajouté la bénédiction qui suit la confession : « Ecoute, Israël », v. ABRAHAMS, *Companion*, p. lli.

(2) C'est la vision qu'on appelle celle de la « Forêt et de la Fontaine ». Elle prédit qu'il s'élèvera un quatrième royaume dont le pouvoir sera beaucoup plus dur et plus oppressif que celui des royaumes qui ont été avant lui, 39 : 5, et qui sera détruit par le Messie. Comparez aussi ch. 12 : 4 menaçant du courroux divin le pays qui est actuellement prospère et joyeux ; v. 11 : 1 à 12 : 4 ; 13 : 5-11.

tera sur les hommes latins. » ⁽¹⁾ Dans les Psaumes de Salomon, « l'insolent » (2 : 30) et « le sans-loi » (17 : 13) c'est évidemment Pompée. L'Assomption de Moïse offre une importance particulière, parce que cet ouvrage est contemporain de Jésus et qu'il reflète le même arrière-plan du Quétisme Pharisien. Il y est dit à Israël : « Tu monteras sur la nuque et les ailes de l'Aigle, et ce sera leur fin ⁽²⁾. Et tu regarderas d'en haut, et tu verras tes ennemis dans la Géhenne. Et tu les reconnaitras et tu te réjouiras » (10 : 8-10). Le choix de l'Aigle dans ce passage, de même que dans 4 Esdras, en vue de symboliser la souveraineté romaine, a peut-être été dicté par la vue des étendards militaires détestés et par l'épisode des 40 jeunes gens qui, en l'an 6 avant J.-C., avaient bravé le martyre pour précipiter l'aigle d'Hérode du haut du temple ⁽³⁾.

Il semble résulter de textes comme ceux-là que quiconque assumerait le titre de Messie à l'aurore du premier siècle de notre ère, serait considéré par tous ceux qui entendraient cette nouvelle, comme un homme destiné à perpétuer la lignée

- (1) Sib. III : 46 : 51 ; comp. 52-62. Au v. 63, selon Lanchester, bien que Sebaste soit une désignation de Samarie et que Beliar, opérant de faux miracles, puisse représenter Simon le Magicien, « le tronc de Sebaste » pourrait aussi se rapporter aux Empereurs. Dans ce cas, Beliar serait Neron redivivus. Voyez CHARLES II : 380 et son *Ascension of Isaiah*, p. lxxviii. La haine de Rome apparaît bien avant qu'elle ait subjugué la Palestine ; cf. Sib. III : 175-190 ; 350-352. Les dates de tous ces oracles précèdent certainement de cent ans ou davantage la prédication de Jésus. Voyez CHARLES II : 271-2.
- (2) Cf. Deut 33 : 21. « Tu marcheras sur les hauts lieux » rendu dans le LXX par « sur la nuque ». Et Jos. 10 : 24 « mettez les pieds sur la nuque de ces rois ». CHARLES (II, 422 l. c.) propose de lire : « Et tu marcheras contre l'Aigle, et sa nuque et ses ailes seront détruites. »
- (3) *Ant.* XVII 6 : 2-4 B. J. I. 33 : 2-4. Sur les ennemis décrits comme des aigles cf. Deut. 28 : 4, 9 ; Lam. 4 : 19 ; Hab. 1 : 8 (cf. Jér. 4 : 13 ; 49 : 16). Les nombreux emplois du mot avec d'autres significations nous empêchent de croire qu'il désigne spécifiquement des ennemis. Cependant, les événements qu'on vient de noter lui ont peut-être donné le nouveau sens de symbole de Rome.

des rois davidiques, à subjuguer les nations païennes et à formuler des prétentions au trône des Césars.

S'il s'agissait d'une idée obscure ou de signification incertaine, on pourrait croire que ce fut Jésus ou ses disciples juifs qui changèrent l'emploi du terme. Mais quand nous avons affaire à l'un des deux pivots de la religion juive ⁽¹⁾, à un terme dont le sens fondamental, en dépit des détails superficiels, était immuablement fixé, on ne saurait imaginer une altération radicale de son sens.

En effet, ainsi que nous l'avons déjà vu, soit que nous considérions le terme « Messie » par rapport à des personnages historiques ou quand il désigne le sauveur eschatologique, soit que nous examinions les oracles des prophètes hébreux ou les écrits extracanoniques du judaïsme, soit enfin que nous étudions un des nombreux aspects sous lesquels la figure est présentée — tels que sa descendance de David, son triomphe sur les nations ou sur César — nous trouvons que le terme « Messie » est invariablement associé à une activité politique.

Puisque ce terme occupe une place si importante dans les pensées du Judaïsme et que le sens en est si uniforme, il s'ensuit que si Jésus ou ses sectateurs immédiats l'ont appliqué à sa mission, c'est que Jésus a été quelque peu un révolutionnaire cherchant, d'une façon ou d'une autre, à émanciper la nation juive et à devenir un souverain politique du monde.

(1) On peut dire que la Loi et l'espérance messianique forment les deux points sur lesquels repose la religion du Judaïsme.

DEUXIÈME PARTIE

L'Etude du Christianisme semble démontrer que Jésus a eu des visées politiques

CHAPITRE III

La politique pacifiste de l'Eglise au II^e et au III^e Siècles

On trouve dans l'Eglise primitive des préoccupations politiques dont il semble qu'on puisse faire remonter l'origine jusqu'à Jésus.

Si Jésus a réellement joué un rôle politique, la question est de savoir comment il se fait que les traits caractéristiques de l'Eglise primitive nous donnent une impression toute différente ; car le christianisme, non seulement tel qu'il nous apparaît aujourd'hui, mais tel qu'il fut aux heures les plus pures de son histoire, est ordinairement considéré comme un mouvement essentiellement religieux, éloigné de tout souci politique et n'ayant en vue que le salut de chacun.

Ce caractère individualiste domine d'une façon évidente dans les conceptions reçues des églises pauliniennes ; et il ne semble pas qu'il y ait lieu de mettre en question l'opinion traditionnelle d'après laquelle ces conceptions représentent l'essence même du message chrétien primitif.

Mais parallèlement à ce mouvement, il s'en développait un autre moins important, qui s'inspirait du premier, et qui défait l'autorité de l'Etat romain en appelant ardemment sa

chute. On y trouve donc une conviction politique très nette, se refusant à tout compromis avec l'état existant et sa culture : l'empire romain était soumis à de mauvais esprits, et César apparaissait souvent comme l'incarnation même de Satan. Il est vrai que des chefs à l'esprit positif se montraient fréquemment disposés à calmer cette hostilité et à témoigner leur appréciation sincère de la *Pax romana* et des autres avantages dus à la civilisation païenne ; mais dans la masse des croyants opprimés, tyrannisés, persécutés, cette opposition doit avoir atteint l'équivalent d'une rébellion ouverte. Cependant on voit apparaître ici un des aspects les plus caractéristiques du christianisme, celui qui nous a amenés à sous-estimer sa signification politique : le refus de tirer l'épée. Comme tous les Anciens, les Chrétiens comptaient avant tout — au moins en théorie — sur les forces surnaturelles pour réaliser leur idéal ; mais à côté de cela, chose particulièrement significative pour la présente étude, ils trouvèrent une certaine place pour la réalisation de leurs conceptions politiques par la coopération amicale de tous les hommes.

Si l'on pouvait faire remonter cet antagonisme politique et sa nouvelle forme d'expression jusqu'aux débuts du christianisme, on verrait naître les plus fortes raisons de supposer qu'il a fait partie du message de Jésus en tant que figure historique et créateur de la doctrine.

Entreprenant l'étude de ce conflit entre l'Eglise et l'Etat à l'aurore de notre ère, il faut se garder de se laisser influencer par les discussions modernes : les échos de controverses confessionnelles retentissant encore dans nos oreilles, nous ne serions que trop tentés de confondre avec celles de notre temps des situations et des questions qui en étaient totalement différentes. Au début de notre ère, l'Eglise ne visait pas à dominer l'Etat, mais à le détruire ; elle ne cherchait pas l'u-

nion, mais la lutte. La diplomatie ne jouait aucun rôle, et on ne votait pas aux élections. L'Eglise ne cherchait pas à obtenir que ses membres pussent jouer un rôle important dans le gouvernement, mais au contraire, repoussait toute participation aux affaires de l'Etat. Aujourd'hui, loin d'être excommuniés pour avoir répandu le sang, les soldats quel que soit le drapeau sous lequel ils servent, sont approuvés ; mais à cette époque, il était défendu aux chrétiens de tuer et on leur enseignait à compter seulement sur la protection divine et la pratique du bien. Ainsi donc, si l'on veut examiner la situation de l'Eglise primitive, il faut s'efforcer de détacher son esprit des questions modernes, de façon à retrouver par une étude objective des faits, alliée à une recherche compréhensive et sympathique des motifs, la nature et les origines véritables de ce conflit politique.

Le présent chapitre sera consacré à une étude rapide de ces préoccupations politiques dans la communauté chrétienne des II^e et III^e siècles. Les quatre points principaux qui y seront examinés sont : le rejet de l'état existant — le sentiment que les chrétiens forment un nouvel Etat — le rejet des armes — l'existence de ces préoccupations dès le début de cette période.

I. — Aux II^e et III^e siècles de notre ère, l'hostilité envers l'Etat est évidente et se manifeste particulièrement pendant les persécutions, dans l'opposition au culte impérial, et par le refus de fonctions civiles ou militaires.

A) Le conflit entre le Christianisme et l'Etat a été constant, selon le Professeur Weinel, pendant les cent cinquante premières années de notre ère — « souvent borné à des sentiments obscurs qui faisaient explosion de temps à autre, quelquefois exprimé par des déclarations formelles inspirées

de principes élevés » (1). L'Etat voulait être considéré comme fin en soi, mais l'Eglise le regardait tout au plus comme un moyen d'atteindre à une fin plus élevée; de plus le Christianisme tendait à dépouiller l'Etat de cette consécration religieuse qui était indispensable à sa vie.

C'est ici que le gouvernement romain découvrit un double danger : il y avait premièrement désobéissance civique — une « *obstinatio* » (2) devant laquelle aucune autorité ne primait l'interprétation de la voix de Dieu par l'individu — attitude qui, du point de vue de l'Etat, n'était rien de moins que de l'anarchie. Ensuite, il y avait danger d'appeler la vengeance divine en négligeant les dieux nationaux. Depuis les dernières années de la République, l'administration se montrait d'une grande tolérance (3). « Désirant être en bons termes avec les puissances mystérieuses de l'univers » (4), on autorisait volontiers le culte des dieux nouveaux, à condition que les anciens ne fussent pas abandonnés. On allait même jusqu'à proclamer que la prospérité de l'empire était due au culte de tous les dieux (5). Mais les chrétiens refusaient de s'incliner devant aucun dieu autre que le leur; ils se firent donc considérer comme des « athées », et par conséquent comme un danger pour la sûreté publique.

B) Les persécutions mettent au jour cette opposition entre l'Eglise et l'Etat. Les chrétiens étaient châtiés pour des raisons politiques et non religieuses; sous les Flaviens, on assi-

(1) H. WEINEL, *Die Stellung des Urchristentums zum Staate*, Tüb. 1903, p. 2.

(2) V. PLINIE, aux yeux de qui une telle « *obstinatio* » méritait les pires châtiments. Cf. E.-G. HARDY, *Christianity and Roman Government*, Lond. 1925, p. 52.

(3) « En général peu importait au païen que son voisin adorât vingt dieux ou vingt et un ». RAMSAY, *The Church in the Roman Empire*, N. Y. 1893, p. 130. Cf. Guignebert, *Le Christianisme antique*, Paris, 1921, p. 209.

(4) HARDY, ix.

(5) MINUCIUS FÉLIX, 25 : 1.

mila leur cas à celui des brigands (1). La violence des persécutions eut pour cause la haine générale du peuple, — haine provoquée entre autres par les enseignements bizarres de cette secte étrangère, par son action sur le commerce, et par les bruits qui lui attribuaient des pratiques honteuses. Tandis que cet état de choses rendait plus urgente la nécessité d'agir contre elle, les efforts de répression et de destruction avaient pour motif réel l'obligation de sauvegarder l'autorité de l'Etat, puisque les chrétiens refusaient formellement d'obéir à des ordonnances considérées comme essentielles par le gouvernement impérial.

Ici se produit le choc de deux conceptions rivales qui ne pouvaient coexister. Comme l'a dit M. Guignebert, « à la fin du II^e siècle, la question semble posée de telle sorte qu'elle ne puisse être résolue que par la disparition d'un des deux adversaires » (2). Le triomphe de l'Eglise n'a été complet que lorsque Saint Augustin, voyant la civilisation maudite s'en aller en chancelant sur le chemin de l'abîme, put saluer la cité éternelle de Dieu (3). Pour cette cité céleste, les martyrs offrirent leur vie en criant leur défi aux pouvoirs existants; chez certains, il y eut aussi quelque chose d'un esprit de vengeance analogue à celui des Maccabées, mais d'autres allèrent au martyre pénétrés de l'esprit du Serviteur d'Esaië et de celui de leur Maître, ou encore prononçant des apologies savantes.

C) On trouve au cœur du conflit le refus d'adorer les empereurs. L'essentiel de ce culte consiste simplement à reconnaître « la divine majesté de Rome représentée sous forme humaine par les Empereurs » (4) (attitude très analo-

(1) RAMSAY Church, p. 344.

(2) GUIGNEBERT, *Tertullien: étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile*, Paris, 1901.

(3) EDGAR SALIN, *Civitas Dei*, Tüb. 1926, p. 166-197.

(4) WM RAMSAY, St. Paul, p. 134.

gue à celle du Japonais actuel vis-à-vis de la famille impériale). Sous les premiers empereurs, ce culte avait été sporadique, mais sous Caligula, il fut exigé de tous, pour être ensuite imposé avec violence sous Domitien et beaucoup de ses successeurs. Parmi les Stoïciens eux-mêmes, il y en eut peu qui hésitèrent à donner leur assentiment, car « que sont quelques grains d'encens devant le buste d'un philosophe ? » ⁽¹⁾ Beaucoup spiritualisèrent ce culte; dans leur pensée ce n'était pas adorer l'empereur lui-même, mais l'esprit divin qui l'inspirait.

Mais l'opposition des chrétiens à ce culte sous toutes ses formes, était si absolue qu'elle devint le moyen le plus aisé de les identifier ⁽²⁾. Quels que fussent les compromis qu'ils pouvaient accepter sur d'autres points, ils refusaient obstinément de rendre au symbole impérial les témoignages de respect réglementaires, et par conséquent se rendaient coupables de *lèse-majesté*, ce qui du point de vue romain était le couronnement de tous les crimes ⁽³⁾; il n'est donc pas étonnant, comme Le Blant l'a montré, que cette accusation soit celle au nom de laquelle tant de chrétiens ont été immolés ⁽⁴⁾.

Pendant la période primitive, il semble y avoir eu une tendance à pousser cette opposition plus loin encore et à la porter jusqu'à la condamnation de l'empereur lui-même :

(1) Cité par WEINEL *Stel.* p. 17.

(2) HARDY, *Roman Govt.* p. 71-75. En refusant de participer à ce culte impérial, ils se retranchèrent d'abord derrière les privilèges accordés aux Juifs. Ces faveurs, cependant, avaient été accordées à plusieurs reprises en échange de subsides importants, et par crainte d'une révolte imminente en Palestine : motifs de tolérance sur lesquels les Chrétiens ne pouvaient pas compter, même si leur idéal intransigeant le leur avait permis.

(3) Le crime de *majestas* était : « *Omnium criminum complementum* ». TACITE, *Annales* III. 38; cité par HARDY *Roman Govt.* p. 68-69.

(4) LE BLANT, *Sur les bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyrs*, 1886, p. 358 ss. cité *ibid.*

pour les chrétiens de cette époque, il était l'incarnation de Satan et « réunissait en lui toutes les puissances ennemies de Dieu » (1). Il n'est donc pas étonnant que Tertullien considère la conversion des empereurs comme impossible, et s'attende à les voir se tordre dans les flammes de l'enfer (2).

Les réponses des martyrs témoignent, même jusqu'en 200, d'une sévérité intransigeante. En 188, Speratus à qui le Proconsul ordonnait de « jurer par le génie de notre maître César », répondit : « Je ne connais pas l'Empire de ce monde, mais je sers au contraire ce maître qu'aucun homme n'a vu..., je connais mon Seigneur et César » (3). De telles réponses allaient bien au-delà d'une conception religieuse se refusant à l'adoration des faux dieux : c'étaient des déclarations séditeuses, révolutionnaires.

D) L'opposition au gouvernement romain se montre encore dans le refus de toute fonction publique. Le Docteur Cadoux a observé qu'entre 70 et 110 de notre ère, à part une ou deux exceptions, « on ne trouve à cette époque aucun exemple de chrétien prenant part à la vie politique » (4). Pendant la période suivante, jusqu'en 180, les invectives de

(1) SCHÜRER, *Die ältesten Christengemeinden im römischen Reich*, Keil, 1894, p. 12.

(2) GUIGNEBERT. *Tertullien; Etude sur ses sentiments*, p. 36-44.

(3) Cité par WEINEL *Stel.* p. 23, note 69, p. 53-4.

(4) J. C. CADOUX. *The Early Church and the World*, Edin, 1925, p. 173-4. Pour cette période les faits certains sont rares et permettent plusieurs interprétations.

Ce livre, tout récent de Monsieur Cadoux, est indispensable à l'étude de cette période : non seulement il y a réuni un grand nombre de faits concernant les problèmes sociaux qu'affrontait l'Eglise primitive, mais il a montré dans son interprétation un vif esprit de sympathie, qualité souvent sacrifiée au nom de l'objectivité scientifique et qui semble cependant essentielle à la compréhension des questions fondamentales de tout mouvement humain. Dans ce chapitre et le suivant, la plupart des faits et citations seront puisés à cette source.

Celse ⁽¹⁾ et les écrits des Apologètes semblent montrer que les chrétiens restaient encore presque entièrement étrangers à toute activité politique ⁽²⁾. Non seulement leurs principes leur défendaient d'accepter des fonctions où il pourrait leur être demandé d'employer la contrainte ou d'infliger de la souffrance aux autres, mais ils les empêchaient même d'avoir recours aux tribunaux pour obtenir réparation ⁽³⁾. Pendant la période suivante, jusqu'en 250, avec la conversion de nombreux membres des classes supérieures, la situation devint tendue et demanda des instructions appropriées ⁽⁴⁾.

Dès lors, on trouve dans les offices du gouvernement des chrétiens dont le nombre va rapidement croissant. Cependant, il en restait beaucoup qui, comme Lactance, étaient hostiles à cette participation ⁽⁵⁾; parmi les motifs par lesquels ils justifiaient cette abstention, l'un des plus décisifs à leurs yeux est que ce monde a été livré à Satan ⁽⁶⁾. Une autre raison, peut-être aussi forte, est l'horreur que leur inspirait toute effusion de sang — répulsion qui rendait impossible l'accomplissement consciencieux de devoirs tels que ceux de la magistrature ⁽⁷⁾. A ce propos, il faut noter l'horreur inspirée à Cyprien par l'appareil répressif des tribunaux ⁽⁸⁾.

On trouve intimement liée au refus des fonctions publiques, l'abstention de toute procédure : en parlant de la période

(1) cf. ORIGÈNE, *Celse* viii : 68, 75.

(2) CADOUX, p. 255.

(3) *Ibid.*, 256.

(4) TERTULLIEN *Apol.* 38; *Idol.* 17, 18; *Coron.* 11; CLÉMENT ALEX. *Strom.* V. 14, 98; MINUCIUS FÉLIX, 31 : 6; ORIGÈNE *Celse* VIII. 73-75 cités *ibid.* p. 358-364.

(5) LACTANCE *Inst.* V. 15 : 6, 7; 22 : 7, 14. cités par CADOUX *World* p. 535.

(6) *Homélies Clémentine*, VIII, 21.

(7) CADOUX p. 257.

(8) CYPRIEN, *Donat.* 10, cité par CADOUX p. 365.

qui s'étend de 80 à 250, le Docteur Cadoux observe : « On ne voit pas qu'un seul chrétien de cette époque ait jamais poursuivi un offenseur devant un tribunal païen » (1). La même conception se retrouve dans les périodes antérieures. Le Sermon sur la Montagne tient une grande place dans les raisons qui en sont données. Athénagore dit des chrétiens qu' « ils font le bien, ne rendant pas les coups reçus, n'ayant pas recours à la loi quand on les vole, donnant à ceux qui demandent, et aimant leur prochain comme eux-mêmes » (2). Ailleurs il paraphrase la « Règle d'Or » comme étant la ligne de conduite par excellence (3) et affirme à nouveau qu' « il ne suffit pas d'être juste » car il faut aller au delà et ne pas rendre le mal pour le mal (4).

Le recours aux tribunaux était déjà interdit aux chrétiens par le fait qu'ils ont renoncé dès le baptême aux trois valeurs qui sont à la base de l'Etat : la protection de l'honneur, de la propriété et de la vie (5). Cet idéal de renoncement à tous les biens recherchés sur cette terre est nettement exprimé par Tatien quand il dit : « Je ne désire pas le pouvoir, je ne désire pas la richesse, j'ai renoncé à toute charge » (6).

E) L'opposition à l'Etat se montre encore dans le refus du service militaire.

Nous ne comprenons pas assez aujourd'hui combien était générale cette répulsion qu'inspirait aux chrétiens l'idée de prendre part à la guerre. Jusqu'en 175, il n'y a pas à notre connaissance un seul chrétien resté à l'armée après sa con-

(1) CADOUX p. 366.

(2) *Legat* 11, dans CADOUX, p. 256.

(3) *Legat* 32, dans *ibid.*

(4) « Il ne suffit pas d'être juste — et la justice est représentée par le talion — mais notre devoir est d'être bons et de supporter patiemment le mal. » *Legat*, dans *ibid.*, p. 249.

(5) WEINEL *Stel.* p. 25-30.

(6) *Ibid.* p. 31.

version ⁽¹⁾. Tertullien, qui atteste la présence de chrétiens dans l'armée à cette époque ⁽²⁾ ne donne aucun signe d'approbation à ce sujet ⁽³⁾; ailleurs, il les condamne d'une façon assez énergique pour paraître leur refuser le droit d'être membres de l'Eglise ⁽⁴⁾. Qu'une telle participation fût contraire aux usages prévalant parmi les chrétiens déclarés, le fait ressort clairement des invectives de Celse ⁽⁵⁾. La réponse d'Origène prouve que pendant le III^e siècle encore, les chrétiens s'abstenaient de servir dans l'armée ⁽⁶⁾. Cette même abstention quasi universelle semble appuyée par Justin Martyr quand il dit que « dans le monde entier les serviteurs du Christ ont échangé leurs instruments de guerre contre ceux de la paix » ⁽⁷⁾; et beaucoup d'autres écrits des chefs de l'Eglise, depuis Justin et Tatien ⁽⁸⁾ jusqu'à Cyprien et même Basile ⁽⁹⁾, semblent prouver qu'au moins pendant la période

(1) A cette date, nous trouvons plusieurs chrétiens dans la Légion Fulminata. A ce sujet, v. CADOUX p. 274-280.

(2) cf. TERTULLIEN *Apol.* 42. Voir RAMSAY *Church* p. 342-343.

(3) GUIGNEBERT *Tertull.* p. 192. Il parle aussi de chrétiens employés à la fabrication des idoles, et les blâme. (*Idol.* 3-7).

(4) « La question est de savoir... si un croyant peut fournir le service militaire et si les soldats... peuvent être admis à recevoir la foi... Une âme ne peut avoir deux maîtres, Dieu et César... Comment (un Chrétien) fera-t-il la guerre... sans l'épée que Dieu lui a enlevée ? Car... le Seigneur... en désarmant Pierre a désarmé tous les soldats. Nous ne pouvons trouver légitime un équipement qui accompagne une action illégitime. » *Idol.* 19: 1. (Ceci fut écrit vers 200, avant que Tertullien devint Montaniste) v. CADOUX, p. 427-430, surtout 428 n 1. Tertullien traite la question comme s'il s'agissait d'un problème nouveau. HARNACK *Militia Christi*, Tüb. 1905, p. 67.

(5) ORIGÈNE *Celse* VIII: 68. Ceci, cependant, peut se rapporter à l'enseignement des Chrétiens et n'implique pas nécessairement que tous s'y soient conformés.

(6) ORIGÈNE *Celse* VIII: 68-70; II, 30; V, 33; VII, 26.

(7) JUSTIN *Dial.* 109.

(8) Moffat lui-même reconnaît que Tatien est hostile à toute idée de service militaire fourni par les Chrétiens, art. HASTINGS *Dict. Ap. Church.* II: 662a. dans CADOUX, *World*, p. 274.

(9) Dans un article militariste. Macbiffert, cite BASILE, *Ep.* 128, sect. 13: « Nos pères ne reconnaissaient pas comme meurtre le meurtre commis à la guerre » (*Am. Journ. Theol.* 19: 329). Il néglige cependant une autre parole de Basile, (*Ep.* 188, 13. (cité par CADOUX, p. 591-5): « que ceux qui ont répandu le sang à la guerre devraient s'abstenir de la communion pendant trois ans ».

primitive, cette abstention reposait sur une conviction bien établie ⁽¹⁾. Beaucoup même — surtout à la fin du III^e siècle — ont subi le martyre plutôt que de continuer à servir dans l'armée ⁽²⁾.

Les passages où l'on trouve l'éloge des soldats et de leur tâche, ou des prières pour leur succès, auraient paru démentir un tel pacifisme ⁽³⁾, sans le fait que l'Eglise primitive semble avoir reconnu deux morales séparées : l'une pour les croyants, l'autre pour les païens; ainsi, ce qu'on allait jusqu'à louer hautement chez un païen ou même un Juif devenait souvent un péché pour un chrétien ⁽⁴⁾. Ces conceptions s'associaient aussi à la foi en la providence de Dieu, qui gouverne et dirige jusqu'aux forces de Satan pour le plus grand bien de son peuple. D'ailleurs le fait que ces louanges des armées non chrétiennes se trouvent dans les écrits de pacifistes aussi convaincus que Tertullien ⁽⁵⁾ et Origène ⁽⁶⁾ prouve qu'elles ne semblaient pas incompatibles avec le pacifisme

(1) HARNACK maintient qu'à strictement parler, la guerre n'a jamais été sanctionnée avant Constantin. v. *Militia Christi*, p. 43-44.

(2) Achille, Nereus, Marcellus, Maximilien. Dans beaucoup de cas, le refus de sacrifier figurait au premier plan (Julius, Nicandor, Dacius, Théodore, Marcien). Les derniers mots de Marcellus au juge furent : « Je jette les armes, car il ne convient pas qu'un Chrétien qui combat pour le Christ combatte aussi en répandant le sang sur la terre ». *Acta Marcelli* 4; cité par CADOUX *World* 584. Maximilien répondit au proconsul Dion : « Je ne peux pas servir comme soldat, je ne peux pas faire le mal, je suis chrétien. » *Acta Maximiliani* 1,2; cité *ibid*, 585. Sur la question en général, v. CADOUX p. 576-587 et HARNACK, *Militia Christi* p. 83-86. Sur l'approbation chrétienne de la guerre, v. CADOUX p. 276-8, 412-422, 570-580.

(4) Le *Testament du Seigneur* met en lumière ces deux règles en appliquant aux soldats païens les injonctions de Saint Jean-Baptiste (*Luc* 3), quand il recommande que ceux qui « veulent être baptisés dans le Seigneur cessent de servir dans l'armée... et s'ils ne le font pas, qu'ils ne soient pas baptisés. » ii; 2.

(5) TERTULLIEN *Nat.* 1: 18; *Anim.* 30, 31; *Res.* 16. v. CADOUX, p. 414-415.

(6) ORIGÈNE *Celse* II. 30; IV. 82, v. *ibid.* p. 415-417.

strict considéré comme inséparable de la croyance chrétienne. De plus, les prières pour les armées de César pouvaient aussi bien comprendre les armées ennemies ⁽¹⁾. Ces faits admis, il semble donc qu'à part de très rares exceptions l'abstention du service militaire ait été imposée aux chrétiens comme une règle dominante par l'Eglise primitive.

Sous Constantin seulement, avec l'afflux de grandes masses à demi-converties et dans le désarroi causé par des problèmes nouveaux, des sections moins traditionnalistes de l'Eglise cessèrent de défendre aux chrétiens de porter les armes. Soudain, comme Milman l'a exactement établi, « la croix servit de bannière à des luttes sanglantes » ⁽²⁾ et, des clous supposés de la croix, on forgea des mors et un casque ⁽³⁾.

Qu'il y ait eu peu de soldats chrétiens, même au début du IV^e siècle, la chose est prouvée par les efforts faits pour les chasser de l'armée : comme Cadoux l'a observé, peu de généraux consentiraient à sacrifier un dixième ou même un vingtième de leurs forces ⁽⁴⁾. La grande popularité de Julien l'Apostat parmi les soldats montre que la conversion nominale de Constantin n'avait pas elle-même donné à l'armée une majorité de chrétiens ⁽⁵⁾. De même, des voix s'élevaient

(1) Arnobe dit à propos des réunions chrétiennes : « On y prie le Dieu suprême ; la paix et le pardon sont demandés pour tous — magistrats, armées, rois, amis, ennemis. » ARNOBE 4: 36, cité *ibid.* p. 572.

(2) « Et ainsi pour la première fois, le doux et paisible Jésus devint un dieu guerrier, et la croix, le signe sacré de la rédemption chrétienne, servit de bannière à des combats sanglants » MILMAN, *History of Christianity* II: 287.

(3) Une telle profanation suffit par elle-même à commenter la question de savoir si Constantin se donna sincèrement à sa nouvelle religion ou s'il la considéra comme un simple instrument politique.

(4) CADOUX, *World*, p. 580.

(5) *Ibid.* 591 n 2.

encore pour protester contre l'enrôlement des serviteurs du Christ. Les Ordonnances de l'Eglise, refusant jusqu'au milieu du IV^e siècle, les sacrements à ceux qui participaient à la guerre ⁽¹⁾ montrent que les Canons d'Arles, s'ils semblent réellement prendre le contre-pied de la conception primitive ⁽²⁾, ne représentaient pas l'opinion générale de l'Eglise.

Quoi que l'on puisse penser de la rapidité avec laquelle l'Eglise en arriva à sanctionner la participation de ses membres à des actes qui entraînaient l'effusion du sang, les faits mentionnés ci-dessus semblent démontrer que pendant la période primitive, cette façon de sauvegarder l'Etat était considérée comme contraire aux principes chrétiens.

On le constate donc, l'Etat romain se trouve en présence d'une opposition marquée que mettent surtout en évidence les persécutions, l'attitude des chrétiens vis-à-vis de l'Empereur, et leur refus d'exercer des fonctions publiques ou de servir dans l'armée.

II. — Le Christianisme devint ainsi une sorte d' « anti-état », une nation dans la nation.

A) Beaucoup d'esprits, surtout parmi les plus cultivés, ont dû considérer ceci comme une métaphore plutôt que comme une réalité. Pour exprimer leur pensée, il vaudrait peut-

(1) v. pages 101-103.

(2) D'après une interprétation souvent admise, ceux que l'on menaçait d'excommunier étaient les soldats qui quittent l'armée en temps de paix. HARNACK l'admet dans sa *Militia Christi*, p. 87. Ceci cependant n'explique pas pourquoi on spécifie « en temps de paix », et ne s'accorde pas avec la conduite de chrétiens illustres tels que Martin de Tours, à l'époque suivante. De Jong et d'autres en parlent comme d'une défense de porter les armes dans les combats de gladiateurs. D'après cela, l'abandon de l'ancienne tradition consisterait à garder le silence sur l'emploi des armes pendant la guerre, au lieu de l'interdire comme on l'avait fait jusque-là. v. CADOUX, p. 588 n. 4.

être mieux parler d'une organisation rivale que d'un Etat rival. Car si vif que fût le sentiment politique dans la communauté chrétienne, beaucoup de penseurs reconnaissaient les avantages inappréciables dus à la *Pax Romana* et à la culture païenne au milieu de laquelle ils vivaient. Leur but suprême était la sauvegarde du bien et la destruction du mal ; et ils marquaient une distinction entre l'Etat lui-même et les maux dont il était pénétré, cherchant quelque moyen d'éliminer ce qu'il contenait de mauvais et de conserver ce qu'il contenait de bon.

Mais d'autres rejetaient complètement l'état existant et souhaitaient ardemment sa destruction. Leur opposition était renforcée par la licence, l'idolâtrie, et surtout la brutalité du gouvernement païen, qui les convainquaient de son caractère diabolique et de sa damnation inévitable.

Ainsi se forma la conviction que le nouvel Etat devait remplacer l'autre. Ils ne juraient fidélité qu'au premier et travaillaient à la destruction du second. Sauf en ce qui concerne leurs méthodes, ils étaient dans toute la force du terme, des révolutionnaires. En tant que révolutionnaires, qui refusaient de tirer l'épée et se vantaient toujours de mener une vie pacifique, ils inspiraient la pitié plutôt que la crainte, et des hommes d'Etat indulgents, tels que Pline le Jeune, les épargnaient. Cependant, leur philosophie était clairement une philosophie de révolte.

D'ailleurs, si l'on met à part des écrivains tels que Clément d'Alexandrie qui semble avoir été assez neutral à l'égard de l'Etat, et les quelques chrétiens qui ont été jusqu'à accepter d'exercer les fonctions publiques ou de servir dans l'armée, ce point de vue révolutionnaire doit avoir inspiré la conception dominante de l'Eglise primitive. Car de tous temps les intellectuels ont eu une tendance à vivre à part,

portant sur toutes choses un jugement modéré, tandis que les masses, incapables de discerner les nuances, poussent tout à l'extrême. Par conséquent, la grande majorité de l'Eglise primitive issue d'un mouvement propagé surtout dans les classes les plus pauvres, ne peut pas avoir distingué très nettement le gouvernement romain des méthodes barbares et idolâtres qu'il employait.

Que ce sentiment fût modéré par le raisonnement, ou exprimé avec passion par les martyrs, il est clair que l'Eglise primitive avait nettement conscience d'être une organisation rivale de l'Etat.

B) L'Eglise avait le sentiment d'être une société nouvelle ayant sa propre culture. Les Juifs avaient déjà montré la même tendance : leur isolement politique et leur propagande les avaient fait expulser plus d'une fois d'Italie ⁽¹⁾. Mais le Christianisme heurtait les traditions romaines plus encore que ne l'avait fait le Judaïsme, et constituait une révolution sociale affectant tous les aspects de la vie. Toutes les manifestations de l'activité humaine entraient dans son orbite commerce, vie de famille, amusements populaires, devoirs religieux communs et principes moraux. Non seulement les chrétiens refusaient d'exercer des charges ou d'entrer dans l'armée, mais ils semblaient professer l'abolition des castes, des vues radicales sur la propriété, l'entrave du commerce, l'intolérance à l'égard des autres religions, et une conception ascétique du mariage. ⁽²⁾

La doctrine sociale chrétienne n'avait pas en elle-même autant d'importance que la façon dont on la présentait. La doctrine stoïcienne contenait bien des enseignements analo-

(1) V. HARDY, p. 15.

(2) HARDY, p. 34-39; HARNACK, *Expansion*, p. 316.

gues, notamment la fraternité humaine, l'imitation de Dieu, le rejet de l'idolâtrie et même l'idée que le gouvernement est un fardeau ⁽¹⁾. Mais dans le Christianisme, les conceptions philosophiques s'accompagnent d'une volonté d'action intransigeante ⁽²⁾. Avec sa raison supérieure, le Stoïcien subissait la routine des formes anciennes et cherchait à s'adapter au monde dans lequel il se trouvait. Mais le Chrétien rejetait et ces formes et ce monde; il brisait complètement avec une culture qui, en raison de sa barbarie et de son idolâtrie était, à ses yeux, une ennemie diabolique de Dieu.

C) Le compromis accepté avec le paganisme courant était tout l'opposé de celui des Stoïciens, puisqu'il était situé dans le domaine des idées plutôt que dans celui des choses matérielles. Les Chrétiens adoptèrent la pensée philosophique de leur temps. De même, ils incorporèrent largement à leur doctrine les idées et symboles des mystères et d'autres cultes populaires ⁽³⁾. Ils les considérèrent comme chrétiens et oublièrent ou ignorèrent leurs origines. Mais dès qu'il s'agissait de prendre part à des festivités païennes, ou même d'écouter les dissertations des philosophes païens, ⁽⁴⁾ ils se tenaient obsti-

(1) On trouve une suggestion identique dans *Diognète*, X. 5. CADOUX, p. 255.

(2) Cf. SALIN, *Civitas Dei*. Tüb. 1926, p. 27-28. Monsieur SALIN a fait une étude approfondie de cette question.

(3) Cf. rites de purification, repas sacré, et plus tard le culte de la Grand'Mère transformé en culte de la Vierge, sans compter d'autres éléments innombrables empruntés aux cultes populaires. A partir du IV^e siècle surtout, ils furent adoptés en masse, quoique cette tendance fût déjà très marquée au temps d'Ignace.

(4) En général, et surtout pendant la période primitive, on note une aversion marquée à l'égard de l'enseignement païen. Elle atteint son apogée dans la diatribe de Tatien adressée « aux Hellènes », Tertullien lui aussi, conseille de se tenir à l'écart, quoiqu'il finisse par accepter l'étude de la culture païenne, mais non son enseignement. (GUIGNEBERT, *Tertullien*, p. 469-480). Sur l'ensemble de cette question, v. CADOUX, 4^e partie: ch. IV; 5^e partie: ch. IV, V; 6^e partie, ch. IV. V.

nément à l'écart. En théorie, tout au moins, ils n'avaient rien de commun avec la civilisation maudite.

D) Il y avait aussi une conformité apparente avec la politique suivie par le gouvernement, en ce qui concerne la culture générale; et, à ce point de vue, les chrétiens ont probablement rendu plus de services au gouvernement qu'aucune autre secte ne l'a fait. L'Empire poursuivait énergiquement la fusion de toutes les populations hétérogènes en un tout uniforme. Partout on prônait l'universalisme ⁽¹⁾. On cherchait à réaliser l'unité de langue, terrain sur lequel les Chrétiens, avec leurs livres sacrés et leurs autres écrits, doivent avoir souvent réussi dans des régions où les représentants de l'Etat avaient échoué. ⁽²⁾ On s'efforçait aussi de développer une culture universelle ainsi qu'un patriotisme universel basé sur des sentiments religieux. A ce point de vue les Chrétiens, avec leur conscience de servir Dieu pour lequel « l'ensemble de ce monde n'est qu'une seule famille » ⁽³⁾ repoussaient énergiquement les divisions de races et de nations, ⁽⁴⁾ et arrivaient à un universalisme beaucoup plus authentique que n'importe quel hommage officiel rendu à une effigie impériale.

Ainsi de même, selon Ramsay, « le Christianisme semble combler une lacune dans la politique impériale » en fai-

(1) BAUR l'a suggéré il y a longtemps: « Le véritable point de contact entre le Christianisme et l'Empire est la tendance universaliste qui leur est commune ». (FERD. C. BAUR, *Church History of the First Three Centuries*, 2 vol. trad., Lond., 1878, I, 2. On ne peut pas faire de distinction ici, entre l'universalisme politique et l'universalisme religieux. Dans un sens, l'universalisme primitif fut politique à Rome, intellectuel en Grèce et religieux chez les Juifs et les Chrétiens. Mais les trois caractères sont mêlés, et ce n'est qu'une question de degré.

(2) V. sur l'ensemble de cette question, RAMSAY, *Paul*, p. 131-138.

(3) MINUCIUS Felix, 33, cité par HARNACK « *Expansion of Christianity* » tr., Londres, 1904, p. 331.

(4) HARDY, p. 33, 53.

sant l'éducation des classes moyennes. ⁽¹⁾ Mais le plus grand service rendu par les Chrétiens à l'Etat, était leur conduite irréprochable et leur lutte acharnée contre les maux qui minaient la vie de l'Empire; et, conscients du rôle important qu'ils jouaient dans la suppression du crime et la sauvegarde de la sûreté publique, ils s'en firent une arme pour repousser les attaques de leurs adversaires. ⁽²⁾

Cependant, si importants que fussent les services rendus par eux à l'Etat, ils étaient absolument involontaires. Les Chrétiens ne cherchèrent jamais à réaliser des réformes sociales, ni à coopérer délibérément en aucune façon avec la politique de l'Etat. ⁽³⁾ Leur morale absolue s'était substituée à celle de l'Etat; ils avaient dépassé les vertus anciennes conduits par un idéal nouveau qui avait rompu sans retour avec les principes inférieurs du passé. ⁽⁴⁾ Ils ne voulaient donc plus rien entendre du gouvernement de ce monde — si ce n'est pour autant qu'il s'agit de trouver un *modus vivendi* ou de soustraire les autres à un châtiment imminent. Ils étaient sortis de cette Babylone, ils avaient rompu avec Sodome et l'Egypte, où leur Seigneur aussi avait été crucifié, pour être en toutes choses un peuple séparé. ⁽⁵⁾

Ils parlaient d'eux-mêmes comme d'une nation à part,

(1) RAMSAY, *Paul*, p. 134. Il soutient que « la théorie de l'éducation universelle pour le peuple n'a jamais été plus hardiment et plus complètement développée qu'elle ne l'est par Tatien » (*Ibid.*), dont l'enseignement est universel, accessible aux pauvres, sans distinction de sexe (§ 32). Les femmes, elles aussi, devraient étudier la philosophie (§ 33) *Church in the Roman Empire*, Lond., 1895, p. 345.

(2) ORIGENE, *Celse* VIII: 73; ARNOBE 1: 6 v. page précéd.

(3) Ceci n'implique pas le refus de coopérer avec des individus. V. TERTULLIEN, *Apol.* 39:42. V. CADOUX, p. 310-314.

(4) WEINEL, *Stellung*, p. 33.

(5) Apoc. 11:8; 18:4; 2 Cor. 6:14.

d'une humanité nouvelle. Eusèbe dit : « Il est admis que lorsque notre Seigneur Jésus-Christ fit récemment son apparition parmi tous les hommes, une nouvelle nation naquit, ni petite, ni faible... la plus importante de toutes par le nombre » (1). Clément d'Alexandrie en parle comme de la « troisième nation » et le Pseudo-Cyprien comme de la « troisième race de l'humanité ». (2) Cette idée du troisième peuple se distinguant des Romains et des Juifs, semble avoir été très répandue (3). Ce nouveau patriotisme est né de la conscience de succéder au nationalisme juif, et d'une réaction contre la philosophie politique de l'empire lui-même. (4)

Cet état chrétien devint le corps le plus parfaitement organisé de l'Empire. Il se forma dans les griffes mêmes des ordonnances les plus strictes, promulguées contre les organisations de toute espèce — interdictions qui allaient jusqu'à empêcher la formation d'une association contre l'incendie et à défendre à un groupe de pauvres gens de prendre leur repas ensemble (5). Les Chrétiens furent fidèles avant tout à ce nouvel Etat. Ils étaient « Chrétiens d'abord et sujets romains ensuite » ; et quand Rome refusa ce loyalisme secondaire, ils cessèrent complètement de lui offrir (6).

F) Par réaction contre le culte de l'Empereur, les Chrétiens appliquèrent ses titres sonores à Jésus. C'est ainsi que le culte impérial eut une grande influence sur le développement de la Christologie. « Seigneur », « Sauveur », « Le Tout-puissant » sont des termes empruntés à l'adoration de

(1) EUSÈBE, *H. E.* I:4.

(2) HARNACK, *Expansion*, p. 311. Dans le cas de Clément, cependant, cette expression avait peu de signification réelle, car il semble être resté neutre dans ce conflit entre l'Eglise et l'Etat.

(3) *Ibid.* p. 306-314.

(4) *Ibid.* p. 323-333 ; WEINEL, p. 34-35, note 113.

(5) RAMSAY, *Church*. p. 358.

(6) RAMSAY, *ibid.*, p. 356.

César. « Même la simple formule Notre Seigneur Jésus-Christ revêt un aspect différent quand nous savons ce que signifiait le *Notre* et combien il en a coûté de larmes et de sang pour maintenir cette affirmation. » ⁽¹⁾

Il n'est pas jusqu'au vieux titre porté par les grands souverains de Babylone depuis les temps préhistoriques, qui n'ait été adopté, et posé comme une couronne sur la tête de Jésus : « Roi des Rois, et Seigneur des Seigneurs » seul maître ⁽²⁾. De tous les titres employés de préférence pour la glorification des grands de la terre, il n'en est probablement aucun qui ait joué dans la terminologie chrétienne un rôle aussi important que « Sauveur ». César était salué de ce titre, et avant lui les Séleucides et d'autres rois l'avaient été également. Epiphane : « Dieu manifesté » a la même signification et désigne un dieu apparaissant pour sauver l'humanité ⁽³⁾. De même, nous trouvons le titre impérial de « Pantokrator » attribué à Jésus dans les confessions les plus anciennes ⁽⁴⁾.

III. — En plus de cette rupture avec l'Etat ancien et de ce loyalisme à l'égard de l'Etat nouveau, il y avait aussi le rejet des méthodes de Satan. L'opposition semble avoir été plus absolue encore dans le rejet de ces méthodes que dans le but poursuivi. Car le but était relatif, puisque chacun pouvait bâtir ses propres utopies, et que païens et chrétiens avaient évidemment bien des vues communes. Ainsi, comme c'est le cas pour la distinction entre Christianisme et Stoï-

(1) WEINEL, *Stel.*, p. 19.

(2) *Ibid.*, p. 21-22.

(3) WEINEL, *Stel.*, p. 20.

(4) e. g. Apoc. 1 : 8 ; 4 : 8 ; 11 : 17 ; 15 : 3 ; 16 : 7, 14 ; 19 : 6, 15 ; 21 : 22. Comparez « Seigneur Tout-puissant de l'Ancien Testament, cité 2 Cor. 6 : 18. La même idée se trouve dans 1 Clem., 2 : 3 ; 32 : 4 ; 62 : 2 ; 56 : 6 ; *Mart. Pol.*, 14 : 1 ; 20 : 2 ; HERMAS *Vis.* III. 3, 5 ; *Sim.* V. 7. 4. cité WEINEL, *Stel.*, p. 23.

cisme, la rupture ne s'était pas produite originairement dans le domaine de l'idéal, mais dans celui des moyens de réalisation.

A) Les Chrétiens repoussaient les méthodes de l'Etat, à cause de leur caractère diabolique. Les motifs de leur aversion sont souvent mal définis et reposent, la plupart du temps, sur un sentiment aussi vague que passionné. Cependant, comme M. Weinel l'a observé, la nature de cette opposition se montre souvent bien plus clairement dans ce sentiment passionné que dans les raisonnements postérieurs. Le motif principal semble être l'impossibilité, pour les croyants, d'accepter le moindre compromis avec l'empire de Satan.

Cette domination de Satan apparaissait dans les moyens religieux et humains auxquels on avait recours pour assurer la sécurité de l'Etat.

La protection divine s'obtenait en invoquant l'appui des puissances invisibles; comme on l'a déjà observé, ceci était un facteur très important de la politique romaine : le salut de l'Empire dépendait vraiment de la faveur des dieux, plus que de toute autre force.

Mais pour les Chrétiens, ces divinités étaient des démons. Ils ne pouvaient, sous aucun prétexte, faire la moindre concession à cette religion qu'ils abhorraient, et l'idée seule d'y prendre la moindre part leur faisait horreur. Cette haine de l'idolâtrie — héritage du Judaïsme — est chez eux toute naturelle, il semble inutile d'insister sur cet aspect du Christianisme, puisqu'il a été mis en relief dans les récits populaires célébrant l'héroïsme chrétien, souvent même à l'exclusion d'autres facteurs également importants.

Les moyens matériels employés par l'Empire romain comme par tous les Etats du commencement de l'histoire, étaient les tribunaux et l'armée; mais il va de soi que pour

une armée ou un tribunal, tel que ceux de cette époque, il était impossible d'agir sans verser le sang.

Les premiers Chrétiens, cependant, refusaient de défendre leurs propres intérêts et ceux de la société par des actes entraînant l'effusion du sang. On constate chez eux une véritable horreur de l'homicide sous toutes ses formes : ils ne faisaient même pas d'exception pour les pires criminels et ignoraient l'argument de nécessité, car « la foi n'admet pas les nécessités ». ⁽¹⁾ Comme nous l'avons déjà dit, c'était l'une des principales raisons pour lesquelles ils refusaient d'exercer des fonctions publiques et s'abstenaient de porter des accusations devant les tribunaux. Tertullien demande : « Celui qui ne se venge même pas du mal qu'on lui a fait, ordonnera-t-il d'enchaîner, d'emprisonner, de torturer et d'exécuter ? » ⁽²⁾ Athenagore déclare que les Chrétiens ne pouvaient pas supporter la vue d'un homme mis à mort ⁽³⁾. Hippolyte compare les soldats à des bêtes fauves ⁽⁴⁾. Plus tard, Arnobe enseigne « qu'il vaut mieux subir un mal que de l'infliger, et répandre son propre sang que de souiller ses mains et sa conscience de celui d'un autre » ⁽⁵⁾. Origène dit de Jésus : « Il n'a pas jugé

(1) TERTULLIEN, *Corona*, v. note 2.

(2) TERTULLIEN dit : « Je crois qu'il faut savoir avant tout si le service militaire est acceptable pour les chrétiens. Est-il légitime qu'ils usent de l'épée alors que le Seigneur déclare que celui qui se sert de l'épée périra par l'épée ? Et le fils de la paix participera-t-il à la bataille, lui qui refuse même d'avoir recours à la loi ? Et celui qui ne se venge même pas du mal qu'on lui a fait, ordonnera-t-il d'enchaîner, d'emprisonner, de torturer et d'exécuter ?.... Il faut, ou quitter immédiatement le service, ou avoir recours à toutes espèces de chicanes..., la foi n'admet pas la nécessité. Il n'y a pas de nécessité de pécher, pour ceux dont la seule nécessité est de ne pas pécher ». *Corona*, 11.

(3) ATHÉNAGORE, *Legatis*, cité par CADOUX, p. 257.

(4) HIPPOLYTE, dissertant au sujet des bêtes féroces du rêve de Nabuchadnézar, dit qu'elles « représentent les guerriers et les armées... prêts comme les bêtes fauves à combattre, à détruire, et à déchirer les hommes ». *Daniel*, III. 8-9.

(5) ARNOBE, I : 6, cité par CADOUX, p. 582.

conforme à sa loi divine de permettre qu'on tuât aucun homme. » ⁽¹⁾

Par conséquent, quel que fût le développement de l'esprit de révolte parmi les Chrétiens, ou quelle que fût la rigueur des persécutions, leurs principes leur défendaient de tirer l'épée pour la défense de leurs droits. Dans ce sens, aucun Chrétien ne pouvait être accusé de complot contre l'Etat ⁽²⁾, ni d'aucun acte de rébellion ouverte ⁽³⁾. Pendant les persécutions, ils s'abstinrent en général de toute résistance matérielle. On peut noter des exceptions à cette règle : des Chrétiens arméniens prenant les armes et battant Maximin Daïa ; ⁽⁴⁾ Dionysius arraché à ceux qui l'avaient fait prisonnier, par des paysans allant à une noce ; ⁽⁵⁾ Pionius se jetant à terre et se débattant pour éviter d'être conduit au temple païen ; ⁽⁶⁾ et une femme frappant à coups de pied l'autel sur lequel on lui ordonnait de sacrifier. ⁽⁷⁾ Mais de pareils incidents étaient reconnus comme contraires aux coutumes admises : ⁽⁸⁾ les Chrétiens ne cherchaient pas à défendre leur personne et leur famille, même quand ils étaient en état de le faire — car à certains moments, et surtout pendant les dernières persécutions, ils étaient bien assez nombreux dans certaines parties

(1) ORIGÈNE, *Celse* III:7; cf. *ibid.* VII:26. En ce qui concerne les fonctions publiques, il est à noter qu'une fois seulement Origène présente l'idolâtrie comme motif d'abstention. *Celse*, VIII:65 cité par Cadoux 363n2. Ailleurs, ce sont des motifs humanitaires, comme pour l'abstention du service militaire.

(2) C'est tout au moins l'opinion de TERTULLIEN, *Apol.* 46, cf. ORIGÈNE. *Com. Rom.* 9:29, cité par Cadoux, p. 367.

(3) Sur la rébellion, cf. *Hippol. Can.* 15:76, cité *ibid.*

(4) EUSÈBE, *H. E.* IX. 8. 2, 4. v. CADOUX, p. 572, 578. Voir aussi à propos d'une « guerre civile » en Egypte, *ibid.*, p. 532 n 8.

(5) EUSÈBE, *H. E.* VI. 40. 5. 8; VII. 11. 22, in *ibid.*, 532 n 6.

(6) V. CADOUX, p. 532n4

(7) *Ibid.*, 532 n 2.

(8) *Mart. Can.* II. 7. CYPRIEN *Démétr.* 17; ARNOBE I: 63; LACT, *Inst.* V. 20. 10, cit. *ibid.*, 532 n 3.

de l'Empire pour pouvoir opposer aux païens une résistance vigoureuse. Il faudrait, semble-t-il, chercher la raison de cette passivité dans leur horreur de tuer.

Si l'on en vient aux raisons de quitter l'armée, il est évident que pour des hommes déjà endurcis dans la pratique de l'homicide, les pratiques idolâtres liées au service militaire ont dû y figurer pour la plus grande part ; tandis que, contrairement aux opinions de tant d'écrivains modernes, ⁽¹⁾ l'Eglise dans son ensemble, telle que la représentent les écrits qui nous ont été conservés, rejetait le service militaire surtout parce qu'il entraînait l'obligation de détruire des vies humaines.

On trouve dans de nombreux passages l'expression de ces idées humanitaires. Justin déclare : « Nous qui nous entretenons jadis, nous ne combattons pas nos ennemis, mais... mourons avec joie en confessant notre foi dans le Christ. » ⁽²⁾ Irénée dit, lui aussi, qu'il est criminel de répandre le sang, ⁽³⁾ et que les Chrétiens ayant transformé leurs armes de guerre en instruments de paix, « ne savent pas combattre. » ⁽⁴⁾ Tertullien demande : « Le laurier de la victoire est-il fait de feuilles ou de cadavres ? » ⁽⁵⁾ et ajoute ailleurs : « Notre Seigneur... en désarmant Pierre, a désarmé chaque soldat » ⁽⁶⁾. Origène enseigne que le Christianisme « ne permet même pas (à ses adhérents) de se défendre contre leurs ennemis » ⁽⁷⁾ et ajoute « nous ne mettons plus l'épée à la main

(1) E. g. Troeltsch, Baker, Moffat, etc... cités CADOUX, p. 429 n. 1.

(2) JUSTIN, *I Apologie*, 39:1-3.

(3) IRÉNÉE, *Haereses*, II. 32. 1 : IV. 13. 1 cité par CADOUX, p. 423.

(4) IRÉNÉE, *Haereses*, IV. 34. 4.

(5) TERTULLIEN poursuit : « Est-il décoré de rubans, ou de tombes ? a-t-il été arrosé d'huiles consacrées ou de larmes versées par les épouses et les mères, peut-être même par les chrétiennes ? Car le Christ est aussi parmi les barbares », *Corona*, 12.

(6) TERTULLIEN, *Idolatria*, 19.

(7) ORIGÈNE, *Celse*, II. 30.

pour combattre une nation, et nous n'apprenons plus à faire la guerre, étant devenus fils de la paix pour l'amour de Jésus » ⁽¹⁾. Lactance écrit : « il n'est pas légitime qu'un homme juste soit soldat... il ne faudrait pas admettre d'exception à la règle selon laquelle il est coupable de tuer un homme. » ⁽²⁾ Il dit encore que l'adoration de Dieu suffirait à faire cesser les guerres, « car les hommes sauraient qu'ils sont fils d'un seul Dieu, et ainsi seraient unis par le lien sacré et inviolable de la parenté divine. » ⁽³⁾ Les divers canons de l'Eglise montrent d'ailleurs très clairement que si l'on refusait les sacrements aux soldats, c'était principalement parce qu'ils étaient souillés de meurtres. ⁽⁴⁾

B) Par conséquent, pour la défense de leur propre Etat, et pour la défense de celui des Césars, ils devaient avoir recours à d'autres méthodes que celles de Satan, s'assurant d'une part l'appui surnaturel de Dieu lui-même, et remplaçant d'autre part, dans l'effort humain, l'effusion du sang par la foi et la charité.

i. Conformément aux habitudes de leur temps, ils comptaient dans une large mesure sur les forces surnaturelles et invisibles pour atteindre leur but. Pour beaucoup de membres de l'Eglise primitive, ce secours d'en haut prenait l'aspect fantastique d'une intervention apocalyptique : les armes matérielles ayant été abandonnées, c'était à leurs yeux la façon la plus naturelle dont l'assistance divine pût se manifester ; et la soif de vengeance y trouvait aussi sa satisfaction, puisque

(1) ORIGÈNE, *Celse*, V. 33.

(2) LACTANCE, *Institutiones*, VI. 20. 15-17.

(3) *Ibid.*, V. 8. 6.

(4) L'idolâtrie n'est mentionnée qu'une fois à propos de la couronne dans la version latine des *Canons d'Hippolyte*, v. *ibid.*, page 431.

cette intervention devait apporter, avec la délivrance des justes, le châtement de leurs ennemis. Il n'est donc pas étonnant qu'aux heures sombres de l'histoire du Christianisme tant de Chrétiens aient été amenés à mettre tout leur espoir dans un bouleversement eschatologique; quand la situation paraissait réellement désespérée, ils pouvaient toujours invoquer un tel déchirement des cieux comme un *deus ex machina* qui dénouerait le drame.

Cependant, bien que les chimères apocalyptiques aient joué un rôle important, elles ne représentaient pas l'âme du Christianisme primitif. Ceci semble démontré par la sécession des Montanistes, par la position variable que ces rêveries ont occupée, par le fait que des chefs tels qu'Origène ⁽¹⁾ les ont combattues, enseignant qu'une évolution graduelle permettrait d'instaurer la *Civitas Dei*, enfin par le fait qu'elles sont en contradiction avec les lois essentielles du message de charité.

Cette apocalypse n'était qu'une des nombreuses formes que pouvait affecter l'intervention libératrice de Dieu. Le Protecteur divin pouvait, de cent manières passant leur entendement, intervenir en leur faveur et diriger les affaires du monde en vue de leur délivrance. La manière dont il le ferait, pour autant qu'elle pouvait servir de matière à des spéculations philosophiques, était déterminée par chacun selon sa conception de l'ordre de l'univers.

ii. Les chrétiens n'étaient cependant pas obligés de se borner à une résignation passive : cette action divine était placée à la portée de leur main. Ceci est particulièrement ins-

(1) V. CADOUX, p. 306.

tructif pour ceux qui s'opposent à ce qu'on modernise les hommes de l'antiquité. Ils croyaient que par leurs prières et leurs actes de charité, ils arriveraient à vaincre les forces de Satan et à établir la justice.

Parlant des ennemis personnels, Aristide dit : « ils (les Chrétiens) vont à ceux qui leur font du mal et s'en font des amis ; ils sont avides de faire du bien à leurs ennemis » ⁽¹⁾. Justin dit : « Nous prions pour nos ennemis et tâchons d'amener à nous ceux qui nous haïssent injustement » ⁽²⁾.

Mais leur tâche principale était la protection de la société. Justin ajoute plus loin : « Dieu nous a exhortés à entraîner tous les hommes, par la patience et la douceur, loin de la honte et du désir des choses coupables » ⁽³⁾. Arnobe enseigne : « le monde ingrat a depuis longtemps reçu les bienfaits du Christ, qui a calmé la folie de la brutalité » ⁽⁴⁾. Selon le *Livre bardesanique*, la paix universelle sera réalisée grâce à un enseignement nouveau, donné par Dieu. ⁽⁵⁾ Hippolyte dit : « Les prières des saints ont donné la paix au monde » ⁽⁶⁾. Par contre, il voyait dans le fait que l'Empire romain était préparé à la guerre une preuve de son caractère diabolique. ⁽⁷⁾ Tertullien était persuadé que par ses actes et ses prières, il était plus utile que les païens au salut de l'Empe-

(1) ARISTIDE, *Apologie*, 15.

(2) JUSTIN, *Apologie*, 14 :3.

(3) *Ibid.*, 16 :3.

(4) ARNOBE, 1 :6.

(5) *Livre bardesanique des Lois des Nations*, cité par CADOUX, p. 403.

(6) HIPPOLYTE, *Daniel*, III, 24, 7, in *ibid.*

(7) HIPPOLYTE, *Daniel*, IV, 8, 7.

reur. ⁽¹⁾ Il fait dire à son « pallium » : « Je suis utile à la chose publique. J'ai coutume... de prescrire des remèdes moraux qui réussiront mieux que tous vos travaux à donner la santé aux affaires publiques, aux Etats et aux empires » ⁽²⁾. Se servir de l'épée pour la défense d'idéals moraux équivalait à un échec assuré. ⁽³⁾ Origène semble être, de tous, celui qui a eu les idées les plus nettes au sujet de la forme de résistance à adopter par les chrétiens. Répliquant à la diatribe de Celse, qui disait que si tous agissaient comme les chrétiens l'Empereur serait abandonné et « les affaires du monde tomberaient dans les mains des barbares les plus dénués de scrupules et les plus sauvages » ⁽⁴⁾, il convient que les chrétiens ne servent pas comme soldats, mais reste persuadé que par leurs prières et leurs bonnes actions ils sont plus utiles que les soldats à la défense de la société ; en mettant en pratique ces méthodes chrétiennes ils ont fini par former une armée spirituelle qui met en déroute les forces invisibles menaçant la société ⁽⁵⁾. Les chrétiens se vantaient donc d'avoir trouvé dans l'Evangile des armes pacifiques toutes puissantes pour la protection des idéals et la suppression de tous les maux qui menacent la société.

C) Cette organisation politique rivale se révèle d'une façon plus évidente encore dans l'emploi de métaphores empruntées au vocabulaire militaire. Dans cette application de

(1) TERTULLIEN, *Apologie*, p. 33.

(2) TERTULLIEN, *Pallio*, 5.

(3) Commentant le Ps. 45:3-4. « Ceins ton épée... pour la vérité, la douceur et la justice », il demande « qui obtiendra ces résultats par l'épée ? ne seront-ce pas plutôt des résultats contraires à la douceur et à la justice ? » TERTULLIEN, *Marcion*, 3: 14. Cf. *Jud.*, 9.

(4) ORIGÈNE, *Celse*, VIII, 68.

(5) *Ibid.* VIII, 73. v. page 135.

termes militaires à la mission chrétienne, on discerne une opposition voulue qui dresse la véritable armée de la justice contre l'autre.

i. L'emploi de ces expressions militaires caractérise surtout certaines époques. Il est rare chez les premiers Apologètes, quoique Justin mette en parallèle les épreuves des chrétiens et celles des soldats, ⁽¹⁾ tandis que Tatien voit dans les chrétiens « des soldats au service de Dieu » ⁽²⁾ et décrit leurs combats. ⁽³⁾ D'autres, plus tard, parlent de l'œuvre du Christ comme s'il s'agissait d'exploits guerriers ⁽⁴⁾, quoique, en appliquant à Jésus les prophéties et symboles de l'Ancien Testament, Tertullien prenne soin d'observer qu'il s'agit seulement d'un combat spirituel, ⁽⁵⁾ de même qu'Origène remarque que les armes meurtrières se sont trouvées inutiles ⁽⁶⁾.

Ils appliquent également aux manifestations de la vie chrétienne des métaphores empruntées au vocabulaire mili-

(1) JUSTIN, *I, Apol.*, 39, 5.

(2) TATIEN, *Martyre de Paul*, 2 ss. cité par Harnack *Militia*, p. 95.

(3) Dans l'œuvre récemment découverte de Tatien : *La perfection selon le Sauveur*, cité par Cadoux, p. 272n5.

(4) Not. IRÉNÉE, IV, 20, 11; 33, 11; CLÉMENT *Protr.*, 10:100, 110; 11:116; *Paed.*, I, 7, 54; 8, 65; Tert. *Jud.*, 7; *Cast.*, 12; *Fug.*, 10 (Le Christ Empereur); Hipp. *Noet.*, 15; Orig. *Orat.*, 24:4; CYPRIEN *Test.*, 2:16; *Act. Thom.*, 39, cités *ibid.*, p. 408n7. V. HARNACK, *Militia*, p. 99-104.

(5) TERTULLIEN, *Marcion*, 3:13; *Jud.*, 9,14; 4:20; 5:18; *Resurr.*, 20. Comme on l'a déjà noté plus haut, il observe à ce sujet que les guerres produisent des résultats diamétralement opposés à ceux de l'action chrétienne. CADOUX, p. 409.

(6) ORIGÈNE, *Celse*, IV, 9.

taire. Clément parle des soldats de la paix ⁽¹⁾ et emploie souvent des termes semblables ⁽²⁾. Tertullien fait largement usage de ces métaphores ⁽³⁾, représentant le Christ comme un général, les évêques, etc, comme ses officiers, les laïcs comme *gregarius numerus*, ⁽⁴⁾ et donnant partout le titre de soldat à tous les chrétiens, particulièrement aux martyrs. Origène voit en certains récits sanglants de l'Ancien Testament des paraboles annonçant les combats spirituels des chrétiens, ⁽⁵⁾ et emploie de nombreuses métaphores militaires ⁽⁶⁾. Ces tendances semblent atteindre leur point culminant pendant la période qui précède immédiatement le règne de Constantin, chez Cyprien, Commodien et dans les Actes des Martyrs ⁽⁷⁾. Chacun des principaux aspects de la vie militaire trouve sa contre-partie dans les « combats » chrétiens : le baptême étant le « sacramentum » ou serment militaire ⁽⁸⁾, le Christ étant le général ⁽⁹⁾ tous les chrétiens étant les soldats, *milites* ⁽¹⁰⁾ ; leur lutte devenant une vraie bataille ⁽¹¹⁾ le lâche, un désér-

(1) CLÉMENT, *Protrept.*, 10, 116.

(2) CLÉMENT, *Protr.*, 10: 93; *Strom.*, I. 11. 51; 24: 59 ss; II. 20. 110, 120; IV. 4. 14-16; 8. 60; 13. 91; 22. 141; VI. 12. 103; 14. 112, VII. 3. 21; 11. 66; 13. 83; 16. 100 ss. *Quis Dives*, 25, 34 ss., cité par CADOUX, p. 409 n. 5.

(3) TERTULLIEN, *Mart.* 1, 3; *Apol.*, 50; *Spect.*, 24; *Cul.*, 2:5; *Paen.* 6; *Orat.*, 19; *Praescr.*, 12, 41; *Cast.*, 12; *Fug.*, 10ss; *Resur.*, 3; *Scorp.* 4; *Pudic.* 22; *Jejun.* 10, 17; cités *ibid.* b. 6. V. HARNACK. *Militia*, p. 32-37.

(4) TERTUL. *De Fuga*, 11.

(5) ORIGÈNE, *Princ.*, IV. 1. 9, stet 14.

(6) ORIGÈNE, *Princ.*, III. 2. 5, « milites Christi »; IV. 1. 14, 24; *Orat.*, 13:3ss. 24:4; *Celse*, VII:21ss, 52; VIII:73 et divers passages de *Num. Hom.*, *Jesu Nave Hom.*, *Selecta in Psalm*; *Jos. Hom.* et surtout *Hom. in Jos.* 15: 1, cités CADOUX 410 n 2 et HARNACK, *Militia*, p. 98-104.

(7) V. CADOUX, p. 569 n 2.

(8) CYPRIEN, *Ep.*, 10:2; 54:11; ARNOBE, 2:5, cités ainsi que les suivants par HARNACK, *Militia*, p. 41-42.

(9) CYPR., *Ep.* 15: 1. COMMODIEN *Instruct.* 2: 12; LACTANCE, *Instruct.*, VII, 27.

(10) « Milites » s'applique particulièrement aux confesseurs et aux martyrs. CYPR. *Ep.*, 10: 1, 2; 15: 1; 28: 17; 46: 2; 54: 1; 76: 6; 77:2.

(11) CYPR., *Ep.*, 58: 4; 60: 2; 76: 4. COMMOD. *Instr.* II: 12.

teur ⁽¹⁾; l'église et la prison, les « castra Dei » ⁽²⁾; et les hérétiques, des rebelles ⁽³⁾.

Le caractère militant du Christianisme est mis en lumière par l'emploi du terme de *paganus* pour désigner quiconque n'était pas chrétien. Dans l'usage courant, ce mot en était arrivé à désigner, non pas un habitant de la campagne, comme on le croit ordinairement, mais toute personne n'appartenant pas à l'armée. Harnack observe, à propos du fameux passage où Tertullien parle des deux armées : ⁽⁴⁾ « il dit que tout chrétien, même civil, *paganus*, est un soldat (du Christ): et que tout soldat de César est aux yeux de Dieu un civil. » ⁽⁵⁾ Ainsi, Tertullien semble croire que ceux-là seuls qui s'étaient enrôlés dans les légions du Christ pouvaient être reconnus comme défenseurs des idéals, tandis que ceux qui voulaient protéger la société en faisant partie des légions de l'état resteraient « des civiles » ⁽⁶⁾.

ii. Cette façon de désigner l'Eglise comme l'armée de Dieu semble dénoter une accentuation de ce même antagonisme politique et de la tendance à exalter les batailles spirituelles des Chrétiens comme étant les seules qui fussent réellement utiles. Il ne faut pas y voir une analogie avec la religion mithriaque dans laquelle le 3^e des 7 degrés comprenait les *milites*, car il est peu probable qu'un titre inférieur d'une religion rivale ait pu être décerné comme un honneur aux

(1) CYPR., *Ep.*, 30:5; LACT. *Inst.* VII:27; COMMOD. *Instr.* II:11

(2) CYPR. *Ep.*, 10:1; 46:2; 54:1; 58:8; 60:2; 61:3; 31:4ss. 30:5. COMMOD. *Instr.*, II:11.

(3) CYPR., *Ep.*, 3:3; 38:2; 43:5; 58:10; 69:8.

(4) TERTULLIEN, *De Corona*, II.

(5) HARNACK, *Militia*, p. 68.

(6) A propos de *paganus*, v. HARNACK, *ibid.*, p. 68-69, CADOUX, p. 569. Bibliographie: *ibid.*, note 4.

héros et aux martyrs ⁽¹⁾. D'ailleurs, si l'on constate que l'idée recevait une impulsion particulièrement forte en Occident, du fait que le mot de « sacramentum » — serment militaire — était employé pour désigner le baptême chrétien ⁽²⁾, il faut en conclure qu'un développement aussi large ne peut pas avoir été accidentel et que l'emploi même du mot « sacramentum » peut avoir fait partie d'un parallélisme voulu.

L'emploi de ces termes semble révéler clairement cette opposition : les deux armées s'affrontent, avec leurs équipements respectifs. Les soldats chrétiens étaient les soldats du Christ par le fait qu'ils n'étaient pas les soldats de César ; de sorte que leur emploi de termes militaires pour se désigner eux-mêmes porte en lui la condamnation des soldats de César. Ils étaient les vrais soldats, ceux qui combattaient pour Dieu et la justice, par contraste avec les légionnaires qui, consciemment ou non, défendaient la loi de Satan.

Ceci semblerait découler naturellement de l'application du titre d'Empereur au Christ, application qui, comme on l'a déjà noté, avait été inspirée par des sentiments d'opposition. De plus, on discerne ici, chez les chrétiens, une conscience très nette de leur force ⁽³⁾ et quelque chose de plus qu'une simple imagination poétique. Enfin, le fait seul qu'à leurs yeux il était coupable de servir dans l'armée semblerait prouver qu'en se servant pour eux-mêmes de termes militaires, ils

(1) Sur l'influence des mystères, v. MOFFAT. art. HASTINGS. *Dict. Apos. Church.* II : 659 ss ; HARNACK, *Militia*, p. 38-40. Ces autres soldats étaient dédaigneusement traités de « déserteurs » (COMM. *Instr.* II:1) et Tertullien voit dans leur usage de ce titre, une ruse de Satan « dont le rôle est de corrompre la vérité » (*Praescr.*, 40). V. HARNACK, *Militia*, p. 39.

(2) V. HARNACK, *Militia*, p. 33 ; CADOUX, p. 409.

(3) HARNACK en parle comme d'un « *Symptom des erstarkten Selbstbewusstseins der Christen* ». *Militia*, p. 67.

étaient mus par des sentiments d'opposition délibérée. Mais c'est au moment où on les conduisait au martyre qu'ils avaient le plus nettement conscience de se trouver devant une armée rivale. Les soldats de César, obéissant aux ordres qui leur avaient été donnés, les avaient impitoyablement traqués, leur avaient infligé des tortures cruelles tout comme jadis ils avaient crucifié leur Christ : on continuait à opprimer l'innocence au nom de la politique terrestre. Mais ils ne mouraient pas en vain, car, par un mystère sacré, leur sang devenait « la semence de l'Eglise » comme le dit Tertullien, et hâtait l'instauration de la *Civitas Dei*. Par leur mort, ils étaient vainqueurs de ces mêmes puissances malfaisantes que les soldats servaient avec leurs armes barbares.

Que les chrétiens aient employé délibérément des termes militaires pour opposer leurs luttes à celles des soldats de ce monde, ce fait se trouve confirmé par les déclarations très nettes des Pères de l'Eglise. Origène, par exemple, oppose, dans un passage cité plus haut, les soldats de l'Empereur « qui s'avancent en ordre de bataille et tuent », aux soldats chrétiens qui se battent avec des armes spirituelles ⁽¹⁾. Tertullien, comme on vient de le remarquer, oppose « le camp de la lumière » au « camp des ténèbres. » Il dit nettement que quand on appartient moralement à l'un, il est impossible de

(1) « Et plus on est pieux, plus on dépasse dans les services rendus aux Empereurs, les soldats qui s'avancent en ordre de bataille et tuent le plus d'ennemis possible.... Et nous, en chassant par nos prières tous les démons — ceux qui suscitent les sentiments guerriers, conseillent la violation des serments et troublent la paix — nous sommes plus utiles à l'Empereur que ceux qui, en apparence, servent comme soldats... Nous ne servons pas dans ses armées, même s'il l'exige ; mais nous le servons comme soldats d'une armée de piété qui agit par intercession auprès de la Divinité... Et les chrétiens font plus de bien aux nations que le reste des hommes, instruisant les citoyens et leur enseignant à servir avec fidélité le Dieu de l'Etat ». *Celse*, VIII : 73. V. HARNACK, *Militia*, p. 65. La phrase

faire partie de l'autre. (1) Ainsi l'armée de l'Eglise était formée des soldats du Christ, tandis que les légions romaines étaient formées des soldats de Satan.

Ces faits semblent démontrer que les premiers chrétiens, non contents d'avoir rompu avec l'Etat ancien et de s'être constitués en une sorte d'Etat rival, avaient aussi rompu avec les vieilles méthodes de Satan et forgé de nouvelles armes jugées dignes de Dieu et des hommes.

IV. — Le conflit de l'Eglise et de l'Etat atteignit son apogée au début de cette période. Avec le temps, des modifications se produisirent, et les convictions anciennes s'affaiblirent. Si l'inverse avait eu lieu, et si l'on pouvait montrer que l'opposition à l'Etat et le pacifisme se sont accentués avec le temps, il serait alors douteux qu'ils pussent être une création de Jésus. Comme au contraire cet antagonisme allait s'affaiblissant, et que l'opposition à l'Etat rival et le rejet des méthodes brutales revêtent une intransigeance d'autant plus grande qu'on remonte plus haut dans le passé, ces faits semblent faire partie du Christianisme primitif.

A) Des situations nouvelles tendaient à atténuer cet antagonisme, chose qui prouve son antiquité.

Premièrement les préoccupations des chrétiens furent transportées du domaine de la morale dans celui de la doctrine : après la fin des persécutions, l'Eglise se préoccupait

« ceux qui en apparence servent comme soldats » semble insinuer qu'en ce qui concerne les buts louables, leur service n'était qu'apparent : les chrétiens, au contraire, étaient avec leurs armes spirituelles les vrais défenseurs de la société.

- (1) TERTULLIEN, *Idol.*, 19; *Corona*, 11. On peut conclure de ce passage, comme HARNACK l'a fait observer avec raison (*Militia*, p. 63) que pour un membre du « camp de la lumière », appartenir aussi au « camp des ténèbres » était une trahison.

beaucoup moins d'établir des règles de conduite que de combattre l'hérésie arienne.

De même nous voyons que les chrétiens évoluent vers l'acceptation des fonctions publiques, d'abord hésitants et inquiets des dangers spirituels qui les accompagnent ⁽¹⁾ puis en venant enfin à une sanction presque complète. Il en résulte qu'après l'an 250, on voit fréquemment des chrétiens au service de l'Etat. ⁽²⁾ Il en est de même en ce qui concerne la guerre : Eusèbe ne voit pas d'inconvénient à l'approuver, ⁽³⁾ et un siècle plus tard, Augustin la défend avec ardeur.

Mais longtemps déjà avant cette époque, le vieil antagonisme avait évolué. Dès la fin du II^e siècle, une réadaptation importante était en cours. La rigueur des persécutions et la haine universelle obligèrent l'Eglise à chercher un *modus vivendi*. De plus, sous la pression de polémiques telles que celles engagées avec Celse, elle fut forcée de justifier ses sentiments hostiles. Il y avait d'autre part un afflux considérable de prosélytes appartenant aux classes élevées et capables d'apprécier à la fois les éléments de valeur contenus dans la culture païenne, et les excès de leurs frères chrétiens. Enfin, dans la première moitié du III^e siècle, l'attitude amicale des empereurs Sévère et Philippe l'Arabe a dû détruire en grande partie la conviction que César était l'Antéchrist et qu'il était irremédiablement damné ⁽⁴⁾.

De plus, le retour du Christ et la fin du monde, dont l'attente avait été un grand stimulant de l'opposition, ne s'étaient pas produits; la date supposée en avait été reculée par les uns, l'idée entière avait été spiritualisée par les autres,

(1) CADOUX, p. 335.

(2) *Ibid.*, p. 557-561.

(3) *Ibid.*, p. 570-580.

(4) EUSÈBE. *H. E.*, VI, 34; VII, 10, 3.

mais de toute façon la vie sociale en était devenue plus normale.

B) L'antiquité de ces traditions est encore prouvée par leur persistance dans les communautés les plus conservatrices.

Au moment du compromis général avec l'Etat, qui se produisit au IV^e siècle, un nombre considérable de personnes abandonnèrent leurs occupations profanes et les offices ordinaires de l'Eglise pour entrer dans les ordres monastiques. Il semble qu'une grande part de l'ancien idéalisme social y subsistait encore, tandis que cet idéalisme était abandonné par l'ensemble de l'Eglise. ⁽¹⁾ Néanmoins, ces champions d'une ère nouvelle portaient doublement atteinte à leur propre cause : car non seulement ils retranchaient de la masse de l'Eglise une foule de membres qui répandaient ces vues dans la société existante, mais par leur célibat ils réalisaient une sélection biologique éliminant le genre de mentalité qui l'avait produit.

La persistance, dans ces ordres monastiques, de certaines formes de l'opposition sociale, semble être un reflet des sentiments jadis communs à toute la chrétienté.

Les paroles des martyrs de la dernière persécution montrent aussi la persistance de ce vieil antagonisme social. Ceci semble dû à la coutume de lire les martyrologes dans les Assemblées, pratique analogue à celle des mystères, en ce qu'elle consistait à raconter la passion des héros ; nous possédons un exemple de ces narrations dans les Evangiles, dans la formation ancienne du récit de la Passion. Familiarisant les croyants avec les réponses faites par les premiers martyrs à leurs per-

(1) Cf. M. BEER. *Social Straggles of the Middle Ages*.

sécuteurs, elles tendaient à présenter ces réponses comme des modèles et à conserver des points de vue anciens.

Des pierres tombales ayant recouvert des restes de chrétiens, dans la vallée d'Hermès, apportent leur témoignage au sujet de ce conflit ancien. Cette vallée, — différant en cela de celle du Méandre, — est située en dehors des principales lignes de communication, et par conséquent il serait naturel qu'on y trouvât une pauvreté plus grande et un esprit plus conservateur. C'est en cet endroit qu'on a trouvé un certain nombre d'inscriptions « *χριστιανοῖς χριστιανοί* ». Sur ces pierres tombales, on n'a pas cherché comme sur celles de beaucoup d'autres communautés, à cacher la religion des défunts pour éviter des risques à leur famille, mais au contraire on la révèle hardiment au monde, ce qui constitue un défi appelant l'action rigoureuse des autorités romaines.

Des faits tels que ceux-ci sembleraient indiquer que l'opposition la plus radicale a appartenu au Christianisme le plus ancien.

C) La comparaison des différents canons de l'Eglise montre que c'est à l'époque la plus primitive qu'on trouve l'hostilité la plus intransigeante à l'égard des méthodes de l'Etat. On trouve l'approbation la plus complète dans les documents les plus récents et dans ceux qui proviennent des régions où régnait un esprit plus libéral; tandis que l'opposition la plus ardente caractérise ceux qui sont plus anciens ou qui proviennent des régions arriérées, surtout de l'Orient. ⁽¹⁾

i) Les *Constitutions apostoliques*, par exemple, datant

(1) On trouve à ce sujet une excellente démonstration, accompagnée du texte en colonnes parallèles, dans CADOUX, p. 430-433.

au plus tôt de la fin du IV^e siècle, renoncent aux restrictions concernant le service militaire. ⁽¹⁾

ii) La version latine des *Canons d'Hippolyte* reste fidèle à une conception plus ancienne quand elle dit : « Un homme qui a accepté le pouvoir de tuer, ou un soldat, ne pourra jamais être admis dans l'Eglise » (xiii : 71) ⁽²⁾, mais elle contredit ceci en paraissant accepter que les soldats combattent quand on le leur ordonne (xiii : 72) ⁽³⁾ et en paraissant reconnaître ailleurs la magistrature. (xiii : 73) Elle atténue la formule « qu'un chrétien ne devienne pas soldat... », en y ajoutant « ... de sa propre volonté, à moins qu'un ordre ne l'y oblige. Qu'il prenne l'épée, mais qu'il se garde de se rendre coupable d'une effusion de sang. »

iii) La version arabe des mêmes *Canons*, quoiqu'elle reconnaisse comme légitime et le service militaire en cas de conscription et l'exercice de l'autorité civile, est plus sévère sur d'autres points, et réproouve absolument toute participation à la guerre.

iv) La version latine des *Canons de l'Eglise égyptienne* défend au soldat de tuer, même « si on le lui ordonne », mais elle est plus intransigeante en ce qui concerne la conscription, déclarant simplement : « Si un catéchumène ou un croyant désire devenir soldat, qu'il soit rejeté, car il a méprisé Dieu. » (xi : 11). D'ailleurs elle n'admet pas que les convertis restent à l'armée ou dans les services du gouvernement.

(1) CADOUX, p. 590.

(2) Cf. xiv:75. « S'il est découvert qu'il a versé le sang, qu'il s'abstienne de participer aux mystères (chrétiens), à moins qu'il lui arrive de réparer sa faute par un changement marqué dans son caractère, accompagné de larmes et de lamentations ».

(3) Cette sanction apparente n'est pas certaine cependant, la fin de la phrase s'étant perdue.

« Que celui qui a le pouvoir de l'épée ou qui gouverne une ville, vêtu de pourpre, y renonce ou soit rejeté ». (xi : 10)

v) La version éthiopienne du même canon refuse complètement l'admission des personnes exerçant des professions blâmables. « Ils ne recevront pas un soldat du prince; et si même ils le reçoivent, s'il lui est ordonné de tuer, il ne (le) fera pas; et s'il n'y renonce pas, il sera rejeté ». (Statut 28). Elle continue ensuite : « Quant aux autres personnes: celui qui est soldat, parmi les croyants et les catéchumènes, ou celui qui est astrologue, ou magicien, ou quoi que ce soit d'analogue; ou un magistrat armé de l'épée ou un préfet supérieur; ou celui qui est vêtu de rouge : que ceux-là abandonnent leurs fonctions ou soient rejetés. » (Statut 29)

vi) Le *Testament de Notre Seigneur* après avoir établi à l'égard des soldats non chrétiens des prescriptions similaires à celles attribuées à St. Jean-Baptiste, ⁽¹⁾ ajoute, « Cependant, s'ils désirent être baptisés dans le Seigneur, qu'ils abandonnent le service militaire ou cessent d'exercer l'autorité; et s'ils ne le font pas, qu'ils ne soient pas admis. » (ii : 2) Il est plus énergique encore dans la condamnation des chrétiens qui entrent dans l'armée ⁽²⁾. De la comparaison de ces règlements, il semble résulter qu'on devrait chercher dans les formes les plus anciennes du Christianisme l'opposition la plus ardente à l'Etat et à ses méthodes.

(1) Qu'on apprenne à celui qui est soldat ou qui exerce l'autorité, qu'il ne doit pas opprimer, ni tuer, ni dépouiller, ni s'irriter, ni sévir, ni affliger qui que ce soit. Mais que les raisons qui lui sont données lui suffisent; ii: 2. comp. Luc. 3: 14.

(2) Si un catéchumène ou un croyant désire devenir soldat, qu'il renonce à ses intentions, ou sinon qu'il soit rejeté. Car il a méprisé Dieu par sa pensée, et abandonnant les choses de l'esprit, il s'est consacré à la chair et a traité la foi avec mépris, *ibid.*

D) Outre cela, le refus de coopérer avec la société païenne semble s'être basé sur des traditions anciennes plutôt que sur des arguments.

Les contradictions apparentes qui attestent une compréhension imparfaite et même peut-être quelquefois un manque de sympathie à l'égard de ces coutumes, montrent que c'était une tradition ancienne plutôt qu'une doctrine formulée. Par exemple, tandis que Justin et Irénée font allusion avec fierté à l'abandon des armes homicides par les chrétiens, ils ne semblent voir aucun inconvénient à approuver leur emploi par ceux qui ne sont pas chrétiens, et acceptent volontiers les avantages qu'ils apportent à la société ⁽¹⁾. Clément d'Alexandrie, quoiqu'il aille jusqu'à la concession extrême — permettant aux chrétiens de rester à l'armée après leur conversion — attaque l'essence même de la discipline militaire en sanctionnant la désobéissance aux ordres reçus. Que le chrétien ne doive pas s'engager dans l'armée et qu'il doive maintenir sa liberté d'action à l'égard des puissances de ce monde, ce sont là, semble-t-il, des convictions profondes qui appartiennent au domaine de la coutume et non à celui du raisonnement spéculatif.

Il semble même que les raisonnements théoriques n'aient été suscités que par des atteintes à ce qui, jusque là, avait été l'usage établi. Dans la question des fonctions publiques, il ne doit guère y avoir eu de traditions particulières, car les croyants appartenaient pour la plupart aux classes inférieures

(1) Il faut cependant tenir compte ici du public auquel ils s'adressaient. Comme il s'agissait souvent de fonctionnaires romains, ils étaient souvent tentés d'atténuer l'hostilité de leur Etat rival, dans leur effort pour justifier leur foi et la défendre contre les persécutions.

et pour eux l'abstention était forcée ⁽¹⁾. Mais il en allait autrement en ce qui regarde le service militaire. La question de l'enrôlement a dû se poser dès les temps les plus anciens ⁽²⁾. Une tradition bien établie, défendant toute participation à la guerre, semble prouvée par l'absence de chrétiens dans l'armée aux époques antérieures à Commode. Cette tradition est confirmée par leur horreur de verser le sang, qui constituait le motif invoqué par eux pour justifier leur refus d'exercer des magistratures; cet argument peut s'y être appliqué par extension, après avoir d'abord servi à justifier l'opposition au service militaire.

La façon tout accidentelle dont les auteurs cités font les allusions dont on a parlé, montre qu'elles se rapportaient à une coutume ancienne et bien établie. Quand Irénée dit que les chrétiens ne combattent pas, ce n'est pas qu'il se croie tenu de donner des enseignements sur ce fait comme s'il s'agissait de résoudre quelque question débattue. Il en parle tout à fait incidemment, en énumérant des arguments destinés à réfuter des accusations de cannibalisme; il en montre l'absurdité en disant que les chrétiens ont une telle horreur du sang qu'ils ne voudraient même pas prendre part à la guerre. Origène n'a pas conscience, lui non plus, de propager une nouvelle doctrine. S'il parle de ces questions, c'est uniquement pour montrer la modération des chrétiens par con-

(1) V. CADOUX, p. 360.

(2) Grâce à un nombre suffisant de volontaires, il semble qu'on ait peu insisté sur la conscription pendant cette période.

Par conséquent, si certains Canons accordent l'autorisation de servir en cas de conscription, bien qu'ils persistent à défendre l'enrôlement volontaire et l'effusion de sang, ceci doit être considéré comme un problème nouveau, superposé à une conception plus ancienne et plus intrinsèque.

traste avec l'attitude ridicule de Celse. Invariablement, l'effort semble avoir pour but d'expliquer des manières d'agir déjà bien établies chez les chrétiens et qui semblent remonter à un passé lointain.

A cette époque, il semble que nous soyons en présence d'une ligne de conduite établie, souvent imparfaitement comprise, et raisonnée seulement sous la pression des circonstances.

CHAPITRE IV

L'Eglise Apostolique

Cette opposition à l'Etat romain remonte aux origines mêmes du christianisme. On la retrouve aux derniers temps de l'âge apostolique, dans le type populaire et plus judaïque du Christianisme; et elle apparaît sous plusieurs formes dans les écrits de Paul. De plus, il semble que, non seulement l'hostilité à l'égard de l'Etat, mais aussi les formes sous lesquelles cette hostilité s'exprimait, soient liées aux origines mêmes du mouvement.

I. — Les derniers temps de l'âge apostolique montrent l'organisation rivale en plein développement.

A) Les prières pour le gouvernement n'impliquaient aucun compromis à ce sujet. Dans la prière commune de la première épître de Clément, il y a trois allusions à Dieu comme étant celui qui donne à César ses fonctions. L'insistance sur ce point montre bien, comme le professeur Weinelt l'a observé, ⁽¹⁾ qu'il était nécessaire de rappeler nettement ce fait aux chrétiens pour calmer leur esprit révolutionnaire. La prière même ne suppose aucune acceptation du pouvoir impérial; comme le montre la déclaration de Polycarpe, disant que les Chrétiens prient pour César « et pour tous les ennemis. » ⁽²⁾

Dans les Pastorales, l'exhortation à la prière pour le gouvernement, telle qu'on la trouve dans Timothée 2 : 1-6, ne

(1) WEINEL, *Stel.*, p. 15.

(2) POLYCARPE, *Phil.*, c. 12, cité *ibid.*, p. 44.

montre chez l'auteur aucune disposition à accepter un compromis avec l'Etat existant. Le motif en est purement personnel, » pour que nous puissions mener une vie tranquille et paisible » (v. 2) — l'idée principale étant d'échapper à la persécution. Cette exhortation à la prière pour le salut de ceux qui avaient eux-mêmes pris le titre de « Sauveurs », les mettait ainsi au même plan que les autres mortels (v. 4ss.) et du point de vue d'une royauté conçue à la manière orientale, ce n'était pas un compliment ! Mais l'esprit de révolte se révèle particulièrement dans le défi que constitue vis-à-vis de l'autorité impériale la juxtaposition immédiate des mots « Dieu, notre Sauveur » (v. 3). Il semblerait que l'idée de l'Empire ne pouvait se présenter à l'esprit de ce disciple de Paul ⁽¹⁾ sans être accompagnée par celles des persécutions, de la perversité, et de la rivalité existant entre le gouvernement impérial et l'Etat chrétien. Les persécutions peuvent avoir accentué de tels sentiments jusqu'à « un sens très net de l'antagonisme irréconciliable et permanent qui séparait l'Eglise de l'Empire » ⁽²⁾ — mais elles ne les ont pas créés.

C'est donc dans ce sens qu'il faut comprendre le commandement formulé dans Tite 3:1, « d'être soumis aux magistrats ». Il s'agissait de se montrer plein de douceur envers tous les hommes » (v. 2) au lieu d'« avoir recours à la violence », il n'était pas question d'approbation politique.

Un autre passage des Pastorales : 1 Timothée 6:12-16, confirme cet antagonisme et le met en pleine lumière. Comme M. Baldensperger l'a montré, ⁽³⁾ Jésus est ici en tous points

(1) Cette lettre, apparemment la moins riche des Pastorales en fragments authentiques de lettres de Paul, peut être considérée comme une expression adéquate des convictions établies à l'aurore du II^e siècle.

(2) Mc GIFFERT, *Apostolic Age*, p. 632.

(3) BALDENSBERGER, *Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate*, Strasbourg, 1922.

le rival de César. Le Christ seul a réellement le droit de porter ces titres impériaux de « Souverain, Roi des Rois, Seigneur des Seigneurs » ; c'est lui, et non l'Empereur, qui est vêtu d'immortalité divine et réside dans la lumière inaccessible. D'ailleurs le martyre témoigne du fait que le vrai maître n'était pas César, mais le Christ. En tout cela, ces écrits partagent le point de vue de l'Apocalypse, mais sans la haine qu'elle témoigne, et reconnaissent que les chrétiens sont engagés dans une lutte ouverte avec le gouvernement existant.

B) Dans les écrits johanniques, datant à peu près de la même époque, il est fréquemment parlé de Satan comme de celui qui dirige le monde présent. La première épître « suppose une opposition complète entre l'Eglise et l'Etat » (1) Son auteur déclare que « le monde entier appartient au malin » et semble en cela exprimer l'opinion généralement admise par les chrétiens à son époque. (2) Dans l'appendice de Freer à l'Evangile de Marc, il y a une déclaration analogue attribuée à Jésus : « Cette époque de licence et d'incrédulité est au pouvoir de Satan ». Dans l'Evangile de Jean, le diable est mentionné à trois reprises comme « Prince de ce Monde » (3). Etant donné que le monde connu des Anciens était pour ainsi dire tout entier sous l'autorité de César, l'emploi du terme philosophique de « monde » au lieu de l'expression propre d' « empire romain » n'était guère qu'un euphémisme.

Dans l'Evangile de Jean, le contraste entre le Christ et César est encore mis en évidence par le récit du jugement de Ponce Pilate. Ici les Juifs, dont les actions et paroles sont uniformément représentées comme coupables dans les récits

(1) RAMSAY, *Empire*, p. 302-306.

(2) CADOUX, p. 166.

(3) Jean, 12 : 31 ; 14 : 30 ; 16 : 11. Cf. WEINEL, p. 24.

de Jean, ⁽¹⁾ affirment avec ardeur leur loyauté à César. De même dans l'alternative qui s'offre à Pilate, les deux éléments sont présentés de telle façon que le choix de l'un implique le rejet de l'autre. Les méthodes employées par le chef de ce monde sont également rejetées. Ainsi Jésus dit à Pilate : « Si mon royaume était de ce monde, mes serviteurs combattraient. » (18:36)

C) Dans les évangiles synoptiques, on découvre un grand nombre d'exemples de cette opposition faite à l'Etat dans les milieux chrétiens. Par exemple, dans le récit que fait Matthieu de la naissance de Jésus, les mages, les oracles et l'étoile appartiennent tous à ce cycle d'histoires qu'on racontait au sujet d'Auguste, et semblent signifier que l'hommage de fidélité était dû à Jésus plutôt qu'à César ⁽²⁾. Même dans la seconde source, on voit Satan représenté comme le possesseur des royaumes existants. ⁽³⁾ On trouve également ici l'idée que le christianisme constitue par lui-même un Etat; cette idée est exprimée avec force dans la parole attribuée à Jésus par Matthieu, selon laquelle le royaume devait être enlevé aux Juifs et donné « à une nation » qui en rendrait les fruits (21:43).

(1) Ici l'opposition à Rome pâlit en comparaison de l'hostilité à l'égard des Juifs qui ne sont plus le véritable Israël, mais le peuple du diable, leur père (8:39, 44. V. SCOTT, *Fourth Gospel*, Edin. 1923, p. 70-77). Ceci ne permet pas de diviser l'opposition de la période précédant l'an 70 en deux parts: hostilité à l'égard des Juifs d'abord; à l'égard des Romains après 70 (opinion de BARTLET, p. 390), car la haine des Juifs subsista longtemps encore (GUIGNÉBERT, *Christianisme*, p. 157) et l'hostilité à l'égard des Romains remonte, comme on le verra, aux origines mêmes du christianisme. Par conséquent, quand il s'agit de déterminer laquelle de ces deux espèces d'hostilité était la plus marquée, il est impossible de généraliser, et chacune des deux situations doit être jugée séparément.

(2) V. WEINEL, *Stel.*, p. 22.

(3) Cf. Matth, 3: 8 ss. Luc, 4: 5^{es}.

C'est surtout en ce qui concerne les méthodes d'action que ce sentiment politique des chrétiens a mis son empreinte sur les récits. La figure de Jésus est constamment mise en avant pour éteindre les flammes de l'esprit révolutionnaire. Dans Luc, Pilate déclare trois fois que Jésus est innocent de tout dessein révolutionnaire. ⁽¹⁾ La tendance souvent commentée qui pousse Luc à disculper les fonctionnaires romains, avait pour but non seulement de convaincre les autorités romaines du caractère inoffensif du christianisme, mais aussi de convaincre les chrétiens des bons sentiments de ces fonctionnaires.

Dans le récit que fait Matthieu de l'arrestation en Gethsémané, Jésus commande au disciple qui voulait le protéger de son épée : « remets ton épée en place », parce que les forces surnaturelles lui constituaient une défense suffisante. Cette déclaration ne contribua pas peu à empêcher les chrétiens d'avoir recours aux armes matérielles, comme le prouve la citation de Tertullien. Fait significatif à ce propos, toutes les fois qu'un soldat romain est mis en scène dans les évangiles ou dans les Actes des Apôtres, il apparaît sous une lumière favorable ; le plus souvent il semble donner un exemple de foi supérieure. Les soldats chargés de la flagellation et de la crucifixion paraissent constituer une exception, mais on met dans la bouche de leur chef un aveu qui équivaut à une conversion. ⁽²⁾ Cette façon de représenter la foi religieuse des soldats ennemis doit avoir exercé une action modératrice sur ceux des membres des communautés chrétiennes qui,

(1) Comp. Luc 23:47.

(2) « Vraiment celui-ci était le fils de Dieu », Matth. 27:54 ; Marc, 15:39.

poussés à bout, auraient pu sans cela être tentés de recourir aux armes.

D) Dans la première épître de Pierre, malgré tous les conseils de soumission aux autorités, on trouve le même antagonisme politique. Comme tous les écrits provenant des cercles pauliniens et surtout ceux qui semblent avoir été envoyés à Rome ou reçus de Rome — par exemple la première épître de Clément, l'épître aux Hébreux et l'épître aux Romains ⁽¹⁾ — la première épître de Pierre est prudente dans ses allusions politiques. Ainsi il ordonne aux chrétiens : « Soyez soumis à toute autorité humaine, pour l'amour du Seigneur, soit au roi comme étant le chef, soit aux gouverneurs... » (2:13ss.) Cette soumission, cependant, était toute de convenance. La persécution faisait rage et il était nécessaire de faire cesser les accusations de rébellion. D'autre part, en ce qui concerne ces autorités humaines, ils se considéraient « comme libres » (v. 16); en d'autres termes, ces lois ne les liaient pas réellement. Pour les autorités romaines, ceci équivalait à de l'anarchie. Mais ces anarchistes étaient d'une espèce étrange et inoffensive; car s'ils affirmaient qu'ils étaient « libres » vis à vis de la loi, c'était en « ne faisant pas de cette liberté un voile qui couvre la méchanceté » (v. 16). Etant devenus les « esclaves de Dieu », ils étaient gouvernés par une autorité plus haute qui ne s'exerçait pas pour eux par des commandements d'homme, mais par leur propre expérience de Dieu. César n'avait pas de supériorité suprême à leurs yeux, car s'il fallait « honorer le roi », c'était apparemment une conséquence du devoir correspondant d' « honorer tous les hommes. » (2:17).

(1) Cf. MOFFAT, *Introduction to N. T.*, p. 323.

Certaines expressions, cependant, montrent l'hostilité réelle de l'auteur. Écrivant de Rome, il l'appelle « Babylone » (5:13) — un mot qui pourrait paraître des plus innocents au censeur, mais qui pour les croyants dénonce une nation en guerre avec Dieu. Ailleurs «... votre adversaire le diable, comme un lion rugissant... » (5:8) semble être une allusion claire au gouvernement lui-même, considéré comme l'émissaire de Satan. L'auteur a également conscience de l'État séparé que forment les croyants, dans lesquels il voit comme dans l'Israël de jadis, un peuple prédestiné, séjournant parmi des étrangers. « Vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple qui appartient en propre à Dieu » (2:9) ⁽¹⁾.

L'épître aux Hébreux chérit particulièrement cette idée que les chrétiens sont les successeurs de la nation juive. Son titre même le montre. Les croyants appartiennent à « un pays meilleur, c'est-à-dire un pays céleste »; la cité de Dieu est préparée pour eux (11:16). La mort a empêché les héros du passé de voir la réalisation de ces magnifiques promesses, quoique dans cette attente ils aient passé leur vie terrestre comme des étrangers et des pèlerins (11:13) ⁽²⁾. Cette contrée céleste devait se réaliser sur cette terre, plutôt que par sa destruction, ainsi que semble le prouver ce passage : « tous ceux-là sont morts dans la foi, n'ayant pas reçu ce qui leur avait été promis. »

Ainsi, pendant les derniers temps de l'âge apostolique, depuis la chute de Jérusalem, il semble que les églises pau-

(1) V. WEISS, *Biblical Theology of the N. T.*, trad., 2 v. Edin. n. d. I : 204 : 215. Cf. I Pierre 1 : 1.

(2) A propos des croyants considérés comme des exilés errant dans le monde présent, Cf. 2Clém. 5:1 ; Diognète, 6:5 ; Celse, III:39ss. V. Harnack, *Mission*, I:225.

liniennes pour le moins, étaient nettement hostiles à l'Etat.

II. — Cela est encore plus vrai du christianisme populaire, surtout tel qu'il est réflété par les églises de Palestine. Si l'opposition vis-à-vis de Rome apparaît dans les écrits des chefs de l'Eglise, que leur expérience devait avoir le mieux préparés à apprécier les grands avantages dus à la civilisation païenne ⁽¹⁾, on doit s'attendre à la trouver bien plus grande dans la masse des croyants.

A) Ce sentiment politique se révèle par la vitalité exceptionnelle de la conception du messianisme dans ces communautés. Il semble probable que l'ardeur avec laquelle ils insistaient sur leurs espérances messianiques, a causé le martyre de Jacques, le frère de Jésus, envoyé à la mort par les Sadducéens, amis de Rome. ⁽²⁾

Cependant, malgré toute cette hostilité à l'égard de Rome, le mouvement palestinien ne pouvait pas être accusé d'envisager le recours aux armes. Sans quoi, comment se ferait-il que ses chefs issus de David semblent avoir été épargnés à une époque où les descendants non chrétiens de David étaient pourchassés et exécutés ? Ce même esprit pacifique apparaît dans la réponse faite à Domitien par les petits-fils de Juda, disant de leur royaume qu'il « n'appartenait pas au monde, ni à la terre, mais était céleste et angélique. » ⁽³⁾

(1) SCOTT, *First Age*, p. 228.

(2) JOSÈPHE, *Ant.* XX: 9, 1.

(3) Hégésippe, dans Eusèbe, *H. E.*, III, 19-20. Cette interprétation pourrait s'appliquer uniquement à la manière dont ils obtiendraient ce royaume, ainsi qu'à son origine et ses caractéristiques générales. Pour autant qu'elle pût aller au delà, et nier que ce royaume dût avoir, quand il apparaîtrait, une place sur cette terre, ce désaccord avec l'idéal que nous avons trouvé ailleurs, peut être facilement expliqué comme dérivant du point de vue catholique postérieur, tel qu'on le trouve dans les récits d'Eusèbe.

B) Parmi les œuvres nées dans ces milieux, l'épître de Jacques, traitant surtout de la conduite morale, ignore complètement les autorités romaines. Elle nous donne cependant l'image d'une communauté se tenant tout à fait à l'écart de la civilisation païenne. Tout compromis avec cette culture est même dénoncé dans les termes les plus énergiques : « O adultères, ne savez-vous pas que l'amour du monde est l'inimitié contre Dieu ? » (4:4). Etant donné que les « douze tribus de la Dispersion » auxquelles cet ouvrage est adressé, semblent d'après le texte représenter les croyants chrétiens, l'Eglise est donc considérée, ici aussi, comme succédant à la nation israélite. On voit donc se former ici l'idée d'un Etat rival comme celui que constituait jadis le peuple élu de Dieu, opposé aux gouvernements dont le pouvoir s'étend sur les lieux de son séjour temporaire.

C) L'Apocalypse, quoique faisant partie du canon d'Ephèse, est composée principalement de fragments provenant des milieux palestiniens, et semble refléter surtout les sentiments des chrétiens de Judée, révoltés contre le culte de l'Empereur. Ici aussi, l'Eglise est appelée : « Les Douze Tribus », le véritable Israël, ⁽¹⁾ qui doit se dresser contre les nations sujettes de Satan ⁽²⁾. L'Empire romain, en particulier, est la bête féroce à laquelle Satan a délégué ses pouvoirs, lui dont la capitale est la grande Babylone. ⁽³⁾ Sa corruption est concentrée dans la personne de l'Empereur, et le Dragon et la Bête portent tous deux les insignes de la royauté. ⁽⁴⁾

(1) Apoc., 7:4-8; 2:14 21:12.

(2) Apoc., 13:7; 14:6, 8; 15:4; 17:15; 18:3, 23; 20:8.

(3) Apoc., 14:8; 16:19; 17:5; 18:2; 10, 21.

(4) Apoc., 12:3; 13:1. Cf. 19:12. V. CADOUX, p. 168, BARNABAS, lui aussi dépeint les Empereurs comme les cornes d'une bête sauvage (4:4, 5).

Le trône de Satan est à Pergame où César est adoré (2:13). L'auteur peint avec vigueur l'écroulement de cette tyrannie que Satan a élevée pour combattre la cause de Dieu. ⁽¹⁾ On ne trouve dans aucune autre partie du Nouveau Testament, des sentiments aussi intensément hostiles à l'Empire romain — sentiments qui vont souvent jusqu'à une haine déclarée.

Cette hostilité des Eglises palestiniennes à l'égard du gouvernement romain est particulièrement significative en ce qui regarde la possibilité de faire remonter directement leurs traditions à l'origine du christianisme. Premièrement, il semble y avoir eu un fossé entre ces églises et celles de Paul : ⁽²⁾ grâce à leurs éléments juifs, dominants jusqu'en l'an 70, elles étaient plus près de Jésus lui-même que ne pouvaient l'être les autres communautés principalement composées de Gentils. De plus, il y avait une forte tendance à perpétuer la tradition remontant à la figure historique de Jésus, étant donné que ces églises furent dirigées pendant longtemps par ses parents. L'Eglise de Jérusalem, en particulier, fit montre de tendances conservatrices « se préoccupant avant tout d'être fidèle aux enseignements et à l'exemple du Christ » ⁽³⁾. Ainsi donc, lorsqu'on trouve le sentiment d'une séparation nette entre l'Eglise et l'Etat existant, — et cela non seulement dans un écrit tel que l'Apocalypse, née en pleine persécution, mais aussi dans l'œuvre de Jacques dont le caractère est plus pai-

(1) V. SCOTT, *Age*, p. 172.

(2) Il est probable que l'œuvre de Paul leur paraissait un pont destiné, non à amener les Gentils à la foi juive, mais à entraîner les Juifs vers le paganisme (Mc Giffert, *Apostolic Age*, N. Y., 1922, p. 558. En conséquence, quand Paul fut accusé de profaner le temple, on ne voit pas que ses frères de Jérusalem l'aient défendu.

(3) McGIFFERT, *Apostolic Age*, p. 268, cf. WEIZSACKER, *Apostolic Age* (trad. 2 vol., Londres, 1907, II:32ss.

sible, — on est amené à y voir une partie intégrante du christianisme, née avec le mouvement lui-même.

III. — Que les écrits pauliniens expriment une opposition politique, le fait semble naturellement surprenant, étant donné que la religion personnelle prédominait dans ces milieux, et que le caractère divin de l'Etat existant y était reconnu.

A) Les conceptions religieuses de Paul étaient caractérisées par un individualisme extrême. ⁽¹⁾ Sa religion, ayant en vue le salut personnel, s'inspirait largement des formes ordinaires des mystères. Elle satisfaisait ainsi les aspirations contemporaines ⁽²⁾ qui appelaient une religion susceptible à la fois d'apporter la délivrance des terreurs de l'enfer et d'offrir un moyen de salut attrayant, à la portée de tous. Mais elle différait en cela des mystères païens qui s'accompagnaient d'une mythologie suspecte ⁽³⁾, et d'une morale relâchée ⁽⁴⁾, pour lesquels, dans une large part les livres sacrés faisaient défaut ⁽⁵⁾ et dont l'initiation coûtait si cher qu'elle était à peu près réservée aux classes riches ⁽⁶⁾.

Mais si marquées que fussent ces tendances individualistes, elles n'excluaient pas les préoccupations politiques,

(1) Cf. BACON, *Jésus and Paul*, N. Y., 1921, p. 59ss. Cet individualisme alla assez loin dans ce sens pour ne pas satisfaire l'Eglise entière. SCOTT, *First Age of Christianity*, N. Y., 1926, p. 205.

(2) ANGUS, *Mystery — Religions and Christianity*, Lond., 1925, p. 258.

(3) Il y a un contraste marqué entre les dieux morts et ressuscités dans un passé lointain ou autres figures mythologiques analogues, et un personnage véritablement historique dont la mort et la résurrection pouvaient être attestées par des témoins qui vivaient encore.

(4) V. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919.

(5) La Bible grecque apporta évidemment un appoint considérable à la propagande rivale des chrétiens, puisqu'elle contenait, outre sa base historique et religieuse et ses préceptes moraux, les oracles prophétiques essentiels à la propagation d'une nouvelle religion.

(6) M. ROGER THOMAS a préparé une étude intéressante intitulée *A Neglected Factor* (encore inédite), montrant combien les frais exorbitants de l'initiation aux mystères païens, doivent avoir contribué au triomphe du christianisme primitif.

ainsi que le prouve leur existence pendant la période d'antagonisme politique examinée dans le dernier chapitre.

Ce fut à des époques postérieures à Paul que les éléments empruntés aux mystères s'épanouirent dans toute leur splendeur. Ainsi, la Grande Mère devint la Vierge Marie, les sacrements, la voie de l'immortalité, et une foule d'autres éléments des mystères païens furent incorporés en bloc à la religion chrétienne. Si l'opposition au gouvernement a fleuri comme nous l'avons vu précisément à cette époque, elle aurait dû, d'autant plus, fleurir à une étape où l'influence des mystères était beaucoup moins développée. De plus, les mystères ne furent d'abord pour les églises pauliniennes, qu'une partie de l'ensemble ⁽¹⁾ — partie qui ne s'adapta complètement à ces formes populaires qu'au bout de plusieurs générations ⁽²⁾ — de sorte que les éléments non influencés par les mystères restèrent toujours présents, et, pendant longtemps, prédominants. Fait plus important encore, l'individualisme extrême reçu de ces cultes païens était contrebalancé par une solidarité qu'expriment clairement la prière eucharistique et l'entraide des participants. Un tel développement de l'union dans la communauté était la synthèse de la religion individuelle et de la religion nationale ⁽³⁾.

B) Il peut sembler qu'on ne doive pas s'attendre à trouver dans les milieux pauliniens des sentiments d'hostilité à l'égard du gouvernement romain, surtout avant l'ère des persécutions .

L'épître de Paul aux Romains, 13:1-7 est le passage

(1) SCOTT, *Age* p. 198.

(2) LOISY, *Mystères*, p.

(3) ANGUS, p. 259.

ordinairement cité pour montrer son accord complet avec le gouvernement. On prétend qu'ici il « pense à une puissance grande et bienfaisante qui lui a rendu le voyage possible, qui est souvent intervenue pour le protéger contre la foule irritée de ses propres compatriotes, et sous laquelle il a vu régner, dans les villes qu'il a traversées, la paix, la prospérité et la civilisation » (1). Le choix même du nom de Rome pour le titre de cette épître générale, montrerait la fascination qu'exerçait sur lui le monde vaste et bien ordonné de l'Empire (2). Le passage en question montre, en effet, que Paul s'était affranchi du particularisme des Juifs et de leur haine à l'égard de l'Empire romain » (3), et il est à remarquer qu'on ne trouve dans aucune des œuvres de Paul ces explosions de haine qui étaient l'accompagnement inévitable de l'apocalyptique.

Cependant, à part cela, on n'y voit rien que n'aurait pu approuver n'importe quel chef d'Eglise, même quand la tourmente des persécutions sévissait avec le plus de fureur. Tous reconnaissaient que Dieu était le Seigneur souverain (4), et puisque rien ne se faisait que par sa volonté — même le couronnement du cruel César — se révolter eût été résister à Dieu lui-même. Pendant chacune de ces périodes, les écrivains ecclésiastiques sans exception semblent s'être opposés à la rébellion et avoir conseillé le paiement des taxes. Ici, Paul n'a pas fait davantage. Il a traité ce sujet, apparemment parce que ces questions étaient débattues dans les

(1) SANDEY et HEADLAM, *I. C. C. Romans*, Edim., 1895, p. xvi.

(2) *Ibid.* xiv-xvi. 370-372.

(3) MORGAN, *Religion and Theology of Paul*, Edim., 1923, p. 186.

(4) *Ibid.*, p. 248.

églises de son temps. Se révolter contre ce gouvernement pervers semblait une action louable à ceux qui aimaient la justice et la liberté. Le moins qu'ils pussent faire était de se refuser à payer les taxes, — forme de résistance affectuonnée par les Juifs et contre laquelle ceux qui conseillaient la soumission ne trouvaient aucun argument dans les paroles de Jésus ⁽¹⁾. La déclaration de Paul semble montrer qu'il s'est efforcé d'aborder ces problèmes pratiques et de les résoudre.

C) Il y a plus : il semble qu'on puisse trouver chez Paul une opposition consciente à l'Etat, opposition analogue à celle des périodes postérieures. L'obéissance qu'il conseillait était toute négative ⁽²⁾. C'est bien ainsi que l'entendaient, en effet, les Eglises des temps postérieurs ⁽³⁾. Le chef suprême reconnu par Paul n'était pas César, mais le Christ ⁽⁴⁾. Ceci seul suffisait, semble-t-il, à faire de lui le sujet d'un gouvernement opposé et à le faire considérer comme coupable de sédition. Quoiqu'il eût dit que « les magistrats ne sont pas à redouter pour une bonne action, mais pour une mauvaise » (Rom. 13:3) son dos déchiré témoignait du contraire ⁽⁵⁾. Semblables à l'avant-garde d'une « nation supérieure », pénétrant de nos jours chez une autre moins développée, les chrétiens d'alors pratiquaient l'exterritorialité

(1) La parole de Jésus « Rendez à César ce qui est à César » est l'une des plus frappantes et des mieux attestées de ses enseignements. Le fait que Paul et l'église primitive l'ignorent dans cette controverse au sujet du paiement des taxes, prouve bien qu'elle ne les avaient pas frappés comme susceptible d'être employée comme exhortation à la soumission.

(2) SANDAY, *Romans*, p. 372.

(3) Plus tard, on vit dans ces paroles de Paul un avertissement d'éviter les actes de provocation. cf. CADOUX, 369.

(4) cf. WEINEL, *Stel.*, p. 42, 43.

(5) WEINEL, *Stel.*, p. 15.

dans les questions judiciaires (1 Cor. 6:1-2). D'ailleurs, ils ne pensaient pas à coopérer avec l'Etat existant ou à le réformer ⁽¹⁾; et ceci ne pouvait s'accorder avec l'idéalisme moral qu'à condition que cet Etat fût destiné à être vaincu et à céder la place à un ordre nouveau ». Ceux qui gouvernent ce monde et qui dans leur sagesse superficielle ont « crucifié le Seigneur de gloire », iront au néant (1 Cor. 2:6, 8). Des traits analogues apparaissant dans les épîtres aux Corinthiens ainsi que dans d'autres lettres privées et souvent vibrantes de passion écrites par Paul, semblent constituer pour l'appréciation de ses sentiments véritables, un critérium beaucoup plus sûr que le raisonnement précis et la diplomatie étudiée d'un traité de théologie tel que l'épître aux Romains. C'est pourquoi il semble qu'en fait Paul était hostile à l'Etat existant.

D) Ces sentiments politiques se révèlent mieux encore par le fait qu'il considérait la communauté chrétienne comme le nouvel Israël. D'une part, il rompit complètement avec la nation élue de jadis et devint le champion d'un universalisme déclaré qui le faisait apparaître aux yeux des Juifs comme « le destructeur de la loi et de l'honneur national » ⁽²⁾. Il combattit énergiquement le nationalisme, remplaçant le Serviteur de Yahvé par le fils de Dieu, le fils de David par le Second Adam, la réconciliation des Juifs par celle du monde ⁽³⁾; et ce Jésus qu'il avait connu selon la chair, il le transforma en un esprit régissant le monde (2 Cor. 5:16).

(1) MORGAN, p. 186, en réponse à Ramsay, *Cities of St. Paul*, p. 75.

(2) WEINEL, *Stel*, p. 11.

(3) BACON, *The Apostolic Message*, p. 212-213.

Mais d'autre part, tandis que les bénédictions accordées à Israël étaient ainsi appliquées au monde entier, c'était maintenant l'Eglise qui recueillait ces privilèges; les chrétiens étaient les héritiers des promesses faites à Abraham; en eux revivaient les Douze Tribus ⁽¹⁾. Le christianisme était lui-même un Etat, et les croyants appartenaient à un système politique céleste ⁽²⁾. Dans la lettre aux Ephésiens, si nous admettons qu'elle a été écrite par lui ⁽³⁾, Paul parle des chrétiens comme des « concitoyens des saints » (2:20 f). Ainsi, les promesses faites à Israël comme nation élue se réalisaient au bénéfice de l'Eglise. De cette façon, on voit apparaître au début de la période apostolique, l'idée de l'Eglise formant un Etat distinct.

E) La véritable attitude de Paul à l'égard de l'Etat se révèle surtout dans la conception du rapport de cet Etat avec le Gouvernement de Satan. Comme « il n'y a pas d'autre puissance que celle de Dieu » (Ro. 13:1) étant donné que

(1) Gal. 6:16; 1 Pierre 1:1; Jacques 1:1; 2:21; Apoc. 7:4 f; 21:12;

Barnabas développe fréquemment ce thème, cf. 1 *Clément*, 29. v. CADOUX, p. 78.

(2) Phil. 3:20. WEINEL observe au sujet de cette idée de Paul « c'était sa confession politique » *Stel.* p. 20.

(3) Les difficultés soulevées par cette question s'atténuent pour la plupart si avec $\aleph^*$ et B*, etc..., nous faisons disparaître et reconnaissons dans cette épître celle adressée aux Laodicéens et mentionnée par Paul dans l'épître aux Collosiens (4:13 à 16). Sa ressemblance avec cette dernière serait expliquée par le fait qu'elle a été écrite à la même époque, et son caractère général et peu précis par le fait qu'elle était adressée à une église avec laquelle l'apôtre avait peu de relations.

Dieu était le suprême ordonnateur de toutes choses ⁽¹⁾, sa volonté avait permis que ces puissances fussent temporairement sous la domination d'esprits mauvais. Partout, il y avait une multitude d'êtres surnaturels dominant la destinée des hommes; les anges et les principautés (Rom. 8:38); les trônes, les empires, les principautés et les puissances (Col. 1:16); les éléments et les astres ⁽²⁾.

Dans la mesure où ils étaient bons, ils semblent avoir été réunis en Jésus ⁽³⁾, mais il y avait aussi ceux qui étaient mauvais et qui semblent avoir été considérés comme gouvernant l'époque actuelle. Ceci paraît prouvé par l'allusion que fait Paul au « dieu de ce monde » qui a « aveuglé l'esprit des incroyants » (2 Cor. 4:4). Dans l'Épître aux Ephésiens, il dit que ces mauvais esprits dirigent le cours actuel de la civilisation (2:2) et parle de ces « multitudes de perversité » qui « gouvernent ces ténèbres... » (6:12). Il est difficile d'admettre que Paul ait pu ressentir autre chose que de l'éloignement et même de l'hostilité à l'égard d'un monde soumis à Satan. Son opposition rejoint ici celle des deux siècles suivants.

F) Ce sentiment de l'existence d'un Etat rival paraît inévitable d'ailleurs, si l'on considère les circonstances dans lesquelles il écrivait : l'année 40 avait vu s'enflammer des

(1) L'origine divine des gouvernements existants dérivait donc inévitablement de la constitution physique et morale de l'univers. v. WEIZSÄCKER *Apostolic Age* II: 378, quoique cet auteur comme tant d'autres, ait négligé de remarquer que cette idée de prédestination n'avait aucun rapport avec les qualités morales de ces gouvernements et n'entraînait pas, par conséquent, le devoir de loyalisme.

(2) Gal. 4:9; Col. 2:8, voir MORGAN, p. 13.

(3) Col. 1:16 à 19; 2:9, voir SCOTT *Age*, p. 154.

passions lentes à s'éteindre ⁽¹⁾, car c'est alors que Caligula décida d'élever sa propre statue dans le Temple, fait qui révélait plus clairement que jamais le caractère diabolique de l'Empire romain et la nécessité de la lutte à outrance entre ses défenseurs et les fervents du vrai Dieu ⁽²⁾. Le courage du Gouverneur Pétro et la mort opportune de l'Empereur évitèrent une révolution juive, mais les chrétiens et les Juifs virent mieux que jamais quelle barrière infranchissable séparait le système politique et religieux contemporain de celui qui était le leur. Cette rivalité ne pouvait cesser que par la destruction de l'empire païen au jour fixé par Dieu. Entre temps, grâce à « Celui qui retient » ⁽³⁾, la profanation inévitable du temple — profanation qui précipiterait la lutte finale — avait été différée. Mais ce jour devait arriver certainement tôt ou tard. Dès lors, chacun des Césars était en puissance un « Antéchrist »; Paul lui-même semble s'être servi de la « petite Apocalypse » qui exprimait ces convictions ⁽⁴⁾, et indépendamment de ceci, il était inévitable que sa philosophie fût profondément influencée par ces événements.

IV. — Il semble cependant qu'avant l'an 40, la communauté chrétienne primitive, dans laquelle Paul et l'Eglise Jacobéenne ont puisé leur inspiration, ait montré la même

(1) V. BACON, *Wrath unto the Uttermost*, article *Expositor*, Novembre 1922.

(2) Au sujet de l'influence de ces événements sur la formation de la pensée chrétienne, voir BACON, *The Gospel of Mark*. New-Haven 1925, p. 79-98.

(3) HITZIG a suggéré que ce « Restricteur » pourrait être Claude, successeur de Caligula. On peut citer à l'appui de cette hypothèse que le verbe « *Claudere* » signifie retenir. v. *ibid.* p. 89.

(4) Cf. 2 THESS. Ch. 2. à supposer que cette épître soit due à Paul. 2:4, prouve qu'elle est antérieure à 70. On trouvera un bon résumé de cette question dans FRAME, *I. C. C. Thessalonians*. N.-Y., 1912, p. 39-54.

opposition au gouvernement romain. Quoiqu'il soit difficile de parler avec certitude des années 30-40, il ne semble pas qu'il y ait eu une solution de continuité dans l'opposition à l'Etat; ceux qui prétendent qu'il y en a eu une, auront à le prouver. Quant à Paul, il est à remarquer que, contrairement à l'idée courante qui fait de lui le déformateur de l'Evangile, il apparaît plutôt comme « la grande force conservatrice du christianisme primitif ⁽¹⁾ » et cela surtout dans les questions d'ordre moral. Quant aux communautés palestiniennes, il a déjà été noté qu'elles se distinguaient par leur esprit conservateur, fidèle aux traditions anciennes qui tendaient à les relier directement à Jésus lui-même.

Loin d'avoir eu des dispositions plus conciliantes vis-à-vis de l'Etat, le christianisme primitif semble être né dans une atmosphère de rébellion. Des facteurs variés déterminèrent son opposition — par exemple : le préjugé général contre l'Etat — simplement parce qu'il n'était pas chrétien; l'élément juif qui tenait une grande place dans l'Eglise et devait avoir apporté avec lui son hostilité politique, et la « tendance à déformer la nouvelle et précieuse doctrine de la liberté du chrétien » en en faisant une justification du mépris des lois ⁽²⁾.

Mais deux aspects paraissant remonter à Jésus caractérisent le christianisme comme étant en tout, sauf dans ses méthodes, un mouvement essentiellement révolutionnaire.

A) Premièrement le christianisme fut à l'origine, et dans une large mesure, une lutte sociale dans laquelle les masses opprimées cherchaient à se redresser; son caractère social

(1) SCOTT, *Age*, p. 157 cf. BACON *Jésus and Paul*, lectures II et III; MORGAN, p. 200 S.

(2) CADOUX, p. 98-100.

était l'un des aspects les plus frappants de sa lutte contre le paganisme, et affectait toutes les manifestations de la vie ⁽¹⁾, souvent, plus tard, on vit apparaître des distinctions subtilisées — comme ce fut le cas pour la littérature païenne ⁽²⁾ — mais en revanche, il y eut d'un bout à l'autre une conscience morale nette. Dans l'œuvre de Paul la vision sociale manque souvent d'une façon singulière, quoiqu'il parle fréquemment des idéals moraux élémentaires, mais simplement pour autant qu'ils se rapportent au salut personnel. Cependant, le message chrétien à son début visait nettement le salut social ⁽³⁾, l'action de l'Eglise « fut d'abord un mouvement national » ⁽⁴⁾.

De plus, le christianisme était essentiellement un mouvement. Plus tard encore, dans les communautés des Gentils les membres appartenaient pour la plupart aux classes inférieures des villes ⁽⁵⁾ et une section au moins de l'Eglise juive était appelée « Ebionite », ce qui signifiait « Les Pauvres »; elle perpétua pendant longtemps dans les régions transjordanienues, les traditions de l'Eglise de Jérusalem qui s'y était réfugiée en 66 ⁽⁶⁾. On possède des indications nombreuses sur la pauvreté des chrétiens, et surtout celle des croyants de Jérusalem; pauvreté qui se révèle par leur communisme primitif (Actes, 2:44, 45), leurs demandes de fonds (Gal. 2:10), et les appels lancés en leur faveur par Paul (cf. Rom. 15:26; (2 Cor. ch. 9).

(1) On trouvera une bonne étude de ces caractères dans C. W. VOTAW art. dans *A. J. T.* 22 f, 54 ff.

(2) GUIGNEBERT, *Tertullien*, p. 469-480.

(3) BACON, *Jésus and Paul*, p. 33-34.

(4) *Ibid.*, p. 53-54.

(5) Cf. TACITE, *Ann.* 15:44, cité par WEINEL, 11-12.

(6) GUIGNEBERT, *Christianisme*, p. 198.

Qu'il s'agisse là d'une sorte de révolution sociale, le fait apparaît dans le type de littérature produit par ces milieux palestiniens. L'Apocalypse est en grande partie un cri de vengeance contre les puissants, ivres du sang des saints de Dieu dont les cruelles souffrances présentes seront oubliées dans un au-delà plein de félicités. Jacques, quoiqu'il fût un homme cultivé, est plus dur pour les croyants riches que pour les païens (1).

La Seconde Source contient plus d'instructions morales pratiques que de doctrines, tandis que la Troisième Source de Luc met particulièrement en relief les souffrances des pauvres. Son prologue célèbre l'humiliation réservée aux princes et aux riches, et la gloire qui attend les pauvres.

Etant donné que l'opposition au gouvernement était liée dans une large mesure à ces idées sociales, il semble qu'elle ait été aussi ancienne que la lutte sociale elle-même, c'est-à-dire qu'elle date de l'origine même du christianisme.

B) Une autre raison de croire que l'opposition remonte à Jésus réside dans l'ardeur avec laquelle le christianisme combattit, en grande partie dès ses origines, la conception du culte de l'Empereur. Aussitôt que le souverain eut été déifié, les défenseurs du dieu d'Israël durent devenir ses ennemis. On proclamait que le règne d'Auguste était le commencement de l'Age d'Or et que sa naissance était celle d'un Dieu (2). Avant lui, Jules César avait reçu les honneurs divins, et depuis Antiochus Epiphane — et même avant — ce blasphème était resté associé au joug païen. Le christia-

(1) WEINEL, *Stel.*, p. 14.

(2) V. SALIN, *Civitas Dei*, p. 19-21, cf. RAMSAY, *Clitics of Paul*, p. 48-53.

nisme, surtout à l'origine, quand ses membres étaient pour la plupart des Juifs, ne peut avoir manqué de prendre largement sa part des sentiments de révolte que provoquait cette domination païenne.

De plus, le nom seul de « Christ » était par lui-même un programme de rébellion contre la domination païenne. Comme on l'a déjà observé, sa signification était essentiellement politique, de sorte que celui qui le portait était considéré comme le fondateur d'un Etat rival. La transformation qui finit par subordonner son caractère politique au développement de son caractère religieux, ne peut s'être produite que dans les milieux grecs peu avertis de sa véritable signification historique. En conséquence, il semble qu'à l'aurore du christianisme, le mot Christ conservait encore toute sa signification politique. La formation de l'idée messianique se produisit dans une large mesure par réaction contre ces déifications de princes païens, comme ce fut le cas pour la formation de la christologie. L'idée d'un choix à faire entre le Christ et César semble donc aussi ancienne que le christianisme lui-même.

On peut faire remonter cette façon de penser à Jésus lui-même, étant donné que ce titre ne lui aurait jamais été attribué après sa mort s'il ne l'avait pas porté de son vivant. Car l'idée d'un Messie souffrant semble avoir été trop mal définie, et la mort de Jésus semble avoir été un choc trop violent pour que la loi primitive ait pris l'initiative de le désigner sous le nom de Christ.

La lutte sociale et la royauté rivale, étant des traits du christianisme primitif, paraissent donc établir que l'opposition politique faisait partie de la mission de Jésus.

V. — Il semble qu'on puisse faire remonter à Jésus, non seulement ce mouvement révolutionnaire, mais aussi les méthodes qu'il employait dans sa lutte contre l'Etat. Dans l'idée de révolte, le christianisme suivait le Judaïsme, mais dans ses méthodes il apportait quelque chose de nouveau. Plus l'analogie était grande en certains points, plus grande devait être l'importance de l'élément nouveau que nous devrions chercher ici. Car, sans la présence d'un élément nouveau proportionné à son attaque, on ne pourrait expliquer l'existence du christianisme. Ceux qui font remarquer ses analogies avec les autres cultes oublient souvent que comme n'importe quel autre mouvement, il devait contenir quelque chose qui fût aussi radicalement neuf que l'influence qu'il exerçait sur la formation de son milieu. Quoique dans le cas qui nous occupe, l'attaque lancée contre le paganisme puisse s'expliquer dans une large mesure par le judaïsme dépouillé de ses caractères discutables et coulé dans un moule emprunté aux mystères, cependant, le christianisme n'aurait jamais pu dépasser le judaïsme lui-même, s'il n'avait apporté quelque chose d'essentiellement nouveau.

Cette nouveauté, comme on l'a souvent observé, se concentre dans la figure de Jésus lui-même. Mais certains aspects de cette figure sont particulièrement significatifs pour l'étude de ce mouvement révolutionnaire : l'un d'eux est le dédain de la conception apocalyptique, avec son dualisme et son inaction ; un autre est la conquête du royaume de Satan au moyen d'armes spirituelles.

A) Les idées apocalyptiques sont trop incompatibles avec cette rivalité politique pour avoir dominé la pensée de l'Eglise primitive. L'attitude des Eschatologistes conséquents est bien déterminée par ce qui suit : « leur confiance illimitée en

Dieu gouvernant l'univers, et leur ferme croyance que dans un avenir prochain il interviendrait brusquement pour rétablir la justice, les libéraient de toute responsabilité personnelle quant à la solution des problèmes politiques ou sociaux ⁽¹⁾.

Une telle conception ne peut s'accorder avec les faits que nous avons examinés, car ceux-ci révèlent le souci d'un ordre social nouveau sur cette terre, et impliquent une activité créatrice. Il paraît donc évident que l'influence des idées apocalyptiques sur le Christianisme primitif a été exagérée.

i) Quoiqu'il conservât la charpente de l'eschatologie juive, Paul répétait simplement des phrases toutes faites qui étaient étrangères à l'essence de son message. La littérature apocalyptique ne l'intéressait pas réellement, comme le montre le choix de ses citations. Il les emprunte surtout aux œuvres exprimant les idéals les plus élevés du judaïsme : la Thorah, Esaïe et les Psaumes. Il use peu d'autres matériaux, et si on excepte certains parallélismes ⁽²⁾, il n'emprunte rien aux œuvres prophétiques ou apocalyptiques ⁽³⁾.

(1) CASE, art. *Am. Journ. Theol.*, 19: 190.

(2) La déclaration d'ORIGÈNE, selon laquelle 1 Cor. 2:9 provient des *Secrets d'Elie*, et les nombreux passages dont Charles dit qu'ils ont été empruntés à Hénoch peuvent s'expliquer aussi bien, et même mieux, par des coïncidences dans l'emploi du langage biblique ou l'emploi direct de l'Ancien Testament, voir PORTER, art. dans *Symposium on Eschatology* New-Haven, 1923, p. 188.

(3) De 36 citations introduites par la formule γέγραπται 9, sont prises dans le Pentateuque, 16 dans les Prophètes, 10 dans les Psaumes et Job; et celle de 1 C 2:9, mentionnée par ORIGÈNE, peut être prise dans Esaïe, 64:4 LXX. Parmi les autres citations, 34 sont prises dans le Pentateuque, 33 dans les Prophètes (dont 22 dans Esaïe), 29 dans les Hagiographa (dont 24 dans les Psaumes). Parmi les réminiscences de l'Ancien Testament, WESCOTT et HORT en comptent 70 du Pentateuque, 5 des prophètes les plus anciens, 08 des prophètes les plus récents (dont 66 d'Esaïe) et 71 des Hagiographa (dont 44 des Psaumes). Ainsi donc, le Pentateuque, Esaïe et les Psaumes fournissent les trois quarts de toutes les citations et allusions. v. PORTER, art. *ibid.*

D'ailleurs, ainsi que le professeur Porter l'a exposé, ses conceptions religieuses présentent quatre caractères qui sont nettement en désaccord avec le point de vue apocalyptique.

a) Il y a un pont sur l'abîme séparant les deux mondes : l'autre monde semble être incorporé, et gagné par un effort moral. b) Les conceptions de Paul sont imprégnées de sa propre personnalité, de sorte que ses œuvres ont un caractère plus individuel encore que celles de Jérémie. c) Ses écrits sont pénétrés de réalité, et s'opposent en cela aux épîtres pseudonymes des autres chefs de l'Eglise. d) La raison est solide et la morale est forte ⁽¹⁾. Pour lui, les événements eschatologiques avaient déjà commencé à se produire, Dieu était venu en ce monde, et le temps de la rédemption avait commencé. Ceci diffère essentiellement de l'attente d'une intervention surnaturelle qui détruirait le monde présent ⁽²⁾.

ii) Ces tendances sont à leur apogée dans le quatrième Evangile où le retour du Christ est considéré comme un événement déjà réalisé, par la révélation aux croyants de sa présence invisible ⁽³⁾. De plus, l'Empire de Satan est reconquis, non par un bouleversement cosmique soudain, mais pas à pas ⁽⁴⁾. Une élimination aussi complète des conceptions apocalyptiques prouve qu'elles n'ont pu avoir une importance vitale pour le Christianisme de cette époque.

iii) Les idées apocalyptiques ne peuvent pas davantage avoir constitué une partie vitale du christianisme primitif. Sauf en des détails sans importance, elles ne sont qu'une

(1) *Ibid* cf. C. H. DODD, *The meaning of Paul for to-day*, Lond. 1922.

(2) PORTER, art. *ibid.*, p. 183.

(3) SCOTT, *Fourth, Gospel*, Edin., 1923, ch. X.

(4) B. WEISS, II: 398.

répétition des idées du judaïsme. Mais elles tendaient à concevoir un dualisme exagéré, étranger aux traditions juives; et elles appartenaient aussi à un plan inférieur, ne reconnaissant la bonté, ni dans l'homme, ni même dans les lois de la cosmologie. Elles étaient en contradiction avec l'essence même du message chrétien de bienveillance envers tous ⁽¹⁾, car elels appelaient la destruction rapide du monde au lieu de sa génération, et glorifiaient la destruction des ennemis. La présence de l'élément apocalyptique dans le christianisme primitif ne doit donc pas le faire considérer comme une partie essentielle de la croyance chrétienne, mais comme un *deus ex machina* appelé par les croyants peu cultivés pour dénouer leur drame eschatologique.

iv) Le prosélytisme et divers autres modes d'activité confirment le fait que l'apocalyptique, avec sa destruction universelle, avait peu de prise sur les chrétiens. Loin de se contenter d'attendre l'intervention de Dieu, ils forgeaient leurs propres destinées en formant un nouvel Etat. Nous avons déjà noté l'idée qu'ils étaient les véritables « Douze Tribus d'Israël », idée mise au premier plan, surtout dans des écrits tels que l'épître de Jacques et l'apocalypse Johannique où se trouvent reflétées des vues fort primitives.

Comme l'Israël de jadis l'avait fait même dans la captivité d'Egypte, ils créaient une nation nouvelle; et dans ce but ils travaillaient et croissaient en nombre. Le fait qu'au moment d'entrer dans leur Canaan, ils verraient s'ouvrir les cieux plutôt que les eaux de la mer Rouge, était après tout une question secondaire pour un peuple plongé dans le

(1) DOUGALL and EMMET, *Lord of Thought*, p. 2, y'oppose les additions de Matthieu aux paroles de Jésus, cf. *ibid.* ch. XIX.

suraturel. Dans un cas comme dans l'autre, le but était la conquête d'une souveraineté politique.

Il faudrait négliger ces faits pour pouvoir admettre l'observation suivante : « Acquérir une souveraineté quelconque dans l'ordre mondial présent eût été s'incliner devant Satan — de là provient l'indifférence politique des chrétiens » (1). Satan était déjà vaincu, et quelle que fût la force qu'il déployait encore, ce n'était plus qu'un dernier effort désespéré pour sauver une cause perdue.

Bien entendu, ni leur « Moïse », ni eux-mêmes ne voulaient servir sous les ordres du représentant de Satan — cette fois, c'eût été « s'incliner devant Satan » — mais même « en Egypte » (apoc. II. 8) bien que « l'ordre mondial présent » semblât encore en son pouvoir, ils pouvaient ranger leurs tribus en bon ordre pour la conquête de l'ère nouvelle. Si l'on en excepte l'appui escompté de Dieu, c'était un état d'esprit aussi éloigné de « l'indifférence politique » que l'organisation d'une révolution moderne.

Il apparaît donc que malgré la croyance profonde à la fin du monde, les idées apocalyptiques ne jouèrent pas dans l'Eglise primitive le rôle qu'on leur a souvent attribué, mais furent au contraire reléguées au second plan par la formation d'un état rival de l'Empire.

B) Non seulement il s'agissait d'une conquête dans laquelle les chrétiens joueraient eux-mêmes un rôle actif, mais cette conquête s'effectuerait par des moyens pacifiques. L'Empire romain capitulerait, mais les forces employées contre lui seraient spirituelles, et non matérielles. Etant donné que nous associons ordinairement l'idée de révolution à celles

(1) CASC, art. A. J. T., 19: 191.

d'homicide et de destruction de la propriété, nous avons de la peine à nous figurer un mouvement de ce genre où il n'y aurait pas de place pour le recours aux armes. Devant ce problème, on a le plus souvent supprimé complètement l'élément politique. D'autre part, quelques savants modernes sont arrivés à la conclusion qu'en réalité nous nous trouvons en présence d'une révolution analogue à celles d'aujourd'hui, et que les récits du nouveau Testament ont masqué les scènes de violence. Mais aucune de ces deux théories n'explique les faits. La tradition ne s'est pas trompée en présentant Jésus comme l'homme de la paix. Mais il y a eu d'autre part une offensive nettement marquée contre l'autorité romaine.

i) La figure de Jésus refusant d'atteindre son but par la violence, ne peut être un simple instrument de propagande. Elle est trop intimement liée aux traditions les plus anciennes et est toujours présentée de la même façon, ceci ordinairement sans motif apparent. Paul offre fréquemment l'exemple de Jésus aux factions en lutte, pour leur rappeler le devoir d'être doux et de s'abstenir de toute violence; et il est probable qu'en écrivant son fameux éloge de l'Amour (I C B), il avait présent à l'esprit le caractère de son maître.

On retrouve partout cette même figure du Christ, que ce soit dans la Seconde Source, où il représente la Divine Sagesse adressant un plaidoyer plein de douceur à un peuple rebelle; ou dans les récits les plus anciens des Actes où il est assimilé au Serviteur Souffrant; ou dans la première épître de Clément et dans les Agrapha, où il apparaît comme celui qui enseigne la douceur. Il semble donc que le pacifisme de l'église primitive remonte à Jésus.

ii) Mais les chrétiens étaient devenus dans un sens positif une armée de réconciliation. Comme il a déjà été noté,

l'Eglise qui refusait d'admettre dans son sein les soldats de César, employait un grand nombre de termes empruntés au vocabulaire militaire ⁽¹⁾. Paul montre une grande prédilection pour les métaphores militaires : le Christ emmène ses captifs (Ephès 4:8); les croyants doivent mettre leurs membres au service de Dieu comme des armes de justice (Rom. 6:13) et revêtir l'armure de lumière, (Rom. 13:12), l'armure de justice, (2 Cor. 6:7). Le genre de combat à soutenir et indiqué par les armes à employer : leur cuirasse, c'est la foi et l'amour ; leur casque est l'espérance du salut (1 Thes. 5:8) ; les autres armes s'appellent la vérité, la justice, l'Evangile de la paix, la foi, le salut, la parole de Dieu et la prière. Quoique ces armes n'appartiennent pas au domaine de la chair, elles sont assez puissantes pour détruire les places fortes et punir la désobéissance — (2 Cor. 10:3 — 6) — Paul et ses compagnons de travail sont également appelés soldats (Ph. 2:25 ; Phm. 2). On trouve dans les Lettres Pastorales le premier emploi certain de la formule « Soldat du Christ » (2-tim. 2:3 f.) ⁽¹⁾. Paul y invite Timothée à « mener le bon combat » (1 Tim. 1:18 ; 6:12) ⁽²⁾. L'Apocalypse est pleine du combat des deux armées : les légions de Dieu lancées contre les légions de César.

Dans ces parties de l'enseignement paulinien, on ne trouve donc rien de la résignation orientale. Le devoir du chrétien est de soutenir une lutte à outrance pour la destruction des forces du mal et pour l'extension des frontières d'un royaume opposé à celui de César.

Dans cette guerre les actes de foi ont remplacé les armes cruelles, et l'amour intrépide est devenu une force politique.

(1) HARNACK *Militia*, p. 41-42.

(2) HARNACK *Militia*, p. 15, cf. p. 17-19.

(3) Sur 1 Tim. 6:12 et 2 Tim. 4:7, voir CADOUX, p. 119, n. 4.

CONCLUSION

Examinée à la lumière des idéals politiques d'Israël et de l'Eglise primitive, la mission de Jésus prendrait ainsi une signification nouvelle.

A priori, Jésus, réalisant les espérances du Judaïsme, a nécessairement pris part à la politique. Le lien unissant la religion à la politique correspondait à une tradition trop bien établie, pour qu'il eût pu se briser tout à coup. Acquérir l'empire mondial et détruire le gouvernement païen, tel était devenu, en réalité, le but suprême de la vraie religion. Quand bien même ces aspirations nationales supposeraient des moyens d'action — et surtout une inaction — qui n'ont rien de commun avec notre conception actuelle de la politique, il n'en est pas moins vrai que chez les Juifs l'idéal nationaliste était profondément enraciné et fidèlement maintenu. Il serait donc inconcevable que Jésus eût rejeté ce qui était non seulement l'expression normale du patriotisme juif, mais encore un des points les plus essentiels de la véritable religion. Une telle conviction ne peut que se fortifier lorsqu'on voit à quel point cette union des idéals nationaux et religieux domine tous les aspects du Judaïsme.

Ce caractère politique est particulièrement évident dans la figure du Messie; quel que soit le point de vue auquel on se place, son activité politique est si intimement liée à son idéal, qu'il serait absurde de vouloir dépouiller celui-ci de tout sens politique. Ainsi Jésus, en assumant une mission

messianique et en acceptant le titre de Messie a dû montrer qu'il avait l'intention d'enlever à César l'empire du monde.

A posteriori, pour pouvoir expliquer les préoccupations politiques de l'Eglise primitive et son exaltation de la foi et de l'amour comme seules armes à employer par les chrétiens, il faut admettre que ces faits prennent leur origine dans le ministère de Jésus. Ce sont des idéals nouveaux, et Paul, dans ses écrits, les associe spécialement au caractère du Christ historique. De plus, il y avait la conviction profonde que Jésus avait réalisé les espérances du Judaïsme; étant donné que ces espérances ne s'adaptaient que très mal à un culte de mystères, ce fait, loin d'être une preuve contre l'authenticité de son histoire, montre au contraire que Jésus avait eu conformément à ces espérances, une mission politique. Le terme de « Christ » est particulièrement significatif à cet égard. C'est pourquoi il paraît raisonnable de conclure que Jésus réalisa les espérances d'Israël et que s'il accepta le titre de Messie, c'est qu'il se proclamait gouverneur du monde. On peut donc trouver dans sa mission l'origine des préoccupations politiques et du pacifisme de l'Eglise primitive.

A la lumière de ces faits l'ensemble de la vie et des enseignements de Jésus prend une signification nouvelle.

Si on divisait sa vie en quatre parties, la première — s'étendant du commencement de son ministère alors qu'il était disciple de Jean-Baptiste, jusqu'à sa rupture probable avec les Pharisiens — représenterait une étape pendant laquelle Jésus essaya de préparer ses compatriotes à la venue prochaine de Yahvé. Ici l'élément politique aurait pris une grande importance comme on l'a montré dans le premier chapitre de cette étude. Jésus aurait réclamé à son tour la libé-

ration du joug romain, mais en insistant surtout sur les facteurs religieux de sa réalisation.

Eclairés par l'étude de cet arrière-plan politique, le choix des disciples de Jésus et le caractère des milieux galiléens dans lesquels il évoluait, prennent une signification nouvelle. Mais le fait de rattacher les espérances d'Israël à de simples et rudes pêcheurs et à une populace sans instruction qui ne connaissait même pas la loi, produisit un conflit inévitable avec les Pharisiens et obligea Jésus à faire renaître l'ancien point de vue de l'autorité.

Ceci marquerait une nouvelle phase dans le ministère de Jésus, celle d'une conscience prophétique — le sentiment de continuer dignement l'œuvre des chefs héroïques du passé. Le début de cette période a très bien pu être marqué par l'exposé de ses principes dans un grand discours public tel que le « Sermon sur la Montagne ». C'est alors que serait né le Christianisme en tant que mouvement séparé du Judaïsme traditionnel ; c'est alors qu'il aurait substitué aux méthodes ordinaires de l'eschatologie une activité courageuse, luttant contre l'empire de Satan par l'expulsion des démons, et d'autres actes de charité. Cette période paraît finir au moment où Hérode, prenant conscience de la portée politique du christianisme, l'expulse de Galilée.

La troisième période peut être appelée celle du Serviteur de Dieu, pendant laquelle Jésus semble avoir considéré le martyre probable comme le moyen par lequel il accomplirait la destinée d'Israël. Quoi qu'il dût en résulter, il était devenu définitivement, dans sa conscience prophétique, le Sauveur national qui devait monter à Jérusalem et y réaliser les espérances d'Israël.

La quatrième et dernière période correspondrait à la

courte semaine au cours de laquelle Jésus aurait hautement proclamé sa mission. Lui, qui jusqu'alors avait parlé défavorablement des « gouverneurs des Gentils » et qui avait qualifié son propre souverain de « renard », acceptait maintenant en qualité de roi futur, les hommages de ses amis galiléens, pénétrait dans le temple avec autorité en ordonnant qu'on le nettoiyât, et, interrogé au sujet du tribut à payer à César, détourna la question, défiant l'autorité de l'Empereur. Pris par ruse, il fut obligé d'avouer ses visées politiques et fut condamné par Pilate comme révolutionnaire aspirant aux honneurs royaux.

Mais dans la gloire de la résurrection, on oublia cette défaite politique apparente, grâce à la certitude qu'elle donnait le jour à une ère nouvelle ; et elle s'effaça surtout devant la place prépondérante accordée dans le Christianisme des Gentils à la conception du Sauveur personnel. Cependant, il ne faut pas imiter les commentateurs qui se sont succédé depuis son époque jusqu'à la nôtre, et négliger tout ce qui s'est passé avant ce matin de Pâques ; mais il faut s'efforcer au contraire de retrouver cet aspect perdu du ministère de Jésus en étudiant les faits à la lumière des espérances du peuple juif et des tendances du christianisme primitif. Il se peut qu'en le retrouvant, non seulement on apporte des données importantes à la critique historique, mais que l'on s'achemine vers la solution des grands problèmes politiques du temps présent.

Vu et permis d'imprimer :

*Le Doyen de la Faculté
des Lettres de Paris,*

*Le Recteur de
l'Académie de Paris,*

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES UTILISÉS

- ABRAHAMS, ISRAËL. — *A Companion to the Authorised Daily Prayer Book*, éd. rev., Londres, 1922.
- *Studies in Pharisaism and the Gospels*, First Series, Cambridge, 1917.
- ANGUS, S. — *The Mystery-Religions and Christianity*, Londres, 1925.
- Authorized Daily Prayer Book of the United Hebrew Congregations*, avec traduction anglaise de S. Singer, 13^e éd., Londres, 1925.
- AYTOUN, W. R. — *Rise and Fall of the « Messianic » Hope in the Sixth Century*, art. *Journal of Biblical Literature*, vol. 39, p. 24-43.
- BACHER, WM. — *Die Agada Der Tannaiten*, Strasbourg, 1903.
- BACON, B. W. — *The Apostolic Message*.
- *Christus Militans*, art. *Hib. Journ.*, XVI, July, 1918.
- *The Gospel of Mark*, New Haven, 1925.
- *He Opened to them the Scriptures*.
- *Jesus and Paul*, New-York, 1921.
- *Wrath unto the Uttermost*, art. *Expositor*, Nov. 1922.
- BALDENSBERGER, G. — *Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate*, Strasbourg, 1922.
- *Die Messianisch-Apokalytpischen Hoffnung des Judentums*, Strasb., 1903.

- BARTLET, J. VERNON. — *The Apostolic Age*, Edinbourg, 1900.
- BARTON, GEO A. — *Elements of Peace Doctrine in the Old Testament*, dans *Report of American Friends Peace Conference held in Philadelphia*, 1901, Phila., 1902.
- BÄTHGEN, FRIEDRICH. — *Beiträge zum semitischen Religionsgeschichte... Der Gott Israels und die Götter der Heiden*, Berlin, 1888.
- BAUR, FERD. C. — *The Church History of the First Three Centuries*, trs. 2 vol., Lond., 1878.
- BECKWITH, I. T. — *Apocalypse of John*, N. Y., 1919.
- BEER, M. — *Social Struggles in the Middle Ages*.
- BEER, GEORGE. — *Kurze Uebersicht über den Inhalt der A. T. Schriften*, Tübigen, 1926.
- *Der Mischnatractat Sabbath*, Tüb., 1908.
- BENNETT, W. H. — *The Theology of the Old Testament*, Lond., 1896.
- BERTHOLET, A. — *Das Ende des jüdischen Staatswesens*, Tüb., 1900.
- *Stellung d. Israeliten u. d. Juden zu den Fremden*, Freiburg, 1896.
- BOUSSET, WILHELM. — *Jüdische Apokalyptik*, Berlin, 1903.
- *Die Religion des Judentums*, 2° éd., Berlin, 1906; cf. 3° éd., Tüb., 1926.
- BOX, G. H. — *The Book of Isaiah*, Lond., 1908.
- BRIGGS, CHAS A. — *Messianic Prophecy*, Edin, 1886.
- *I. C. C. Psalms*, 2 vol., N. Y., 1908.
- BRIGHT, WM. — *Eusebius Ecclesiastical History*, Oxford, 1925.
- BUDDE, KARL. — *Religion of Israel to the Exile*, N. Y., 1899.
- *Beiträge zur A. T. Wissenschaft*, Karl Budde

- zum Siebzigsten Geburtstag, éd. Karl Marti, dans *Beihefte zur Z. A. T. W.*, 34, Giessen, 1920.
- BUTTENWIESER, MOSES. — Art. *Messiah*, *Jewish Encl.* II.
— *The Prophets of Israel*, N. Y., 1914.
- BUXTORF. — *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum, Rabbinicum*, Leipzig, éd., 1885.
- CADOUX, C. J. — *The Early Church and the World*, Edin, 1925.
— *The Early Christian Attitude to War*.
— *The Message About the Cross*, Londres, 1924.
- CASE, SH. J. — *Religion and War in the Graeco-Roman World*, art. A. J. T., 1915, p. 190 f.
- CAUSSE, A. — *L'Evolution de l'Espérance Messianique dans le Christianisme primitif*, Paris, 1908.
— *Israël et la Vision de l'Humanité*, Strasb., 1924.
— *Les « Pauvres » d'Israël*, Strasb., 1922.
— *Les plus vieux Chants de la Bible*, Paris, 1926.
- CHARLES, R. H. — Editor, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vol., Oxford, 1913.
— *The Book of Enoch*, Oxf., 1912.
— *Eschatology, A. Critical History of the Doctrine of a Future Life, in Israel, in Judaism, and in Christianity*, Lond., 1913.
— *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford, 1908.
— *Man's Forgiveness of His Neighbour*, art. *Transactions of 3^e éd. Int. Congr. Hist. Rel.*, Oxford, 1908.
- CHEYNE, T. K. — *Prophecies of Isaiah*, 2 vol., Lond., 1886.
— *Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil.*, trad. Giessen, 1800.

- COBB, W. F. — *Art. Forgiveness : N. T. and Christian*, Enc. Rel. Ethics, vol. VI, p. 81-82.
- CLAY, ALBERT T. — *Amurru, the Home of the Northern Semites*, Phila., 1909.
- COLANI, T. — *Jésus-Christ et les Croyances Messianiques*, Strasb., 1864.
- COOK, STAN. A. — *The Religion of Ancient Palestine*, Lond., 1908.
- CORNILL, C. H. — *The Prophets of Israel*, trad. Chicago, 1895.
- CRAWLEY, A. E. — *Anointing*, art. Enc. Rel. Ethics, vol. I.
- COWLEY, A. E. and AD. NEUBAUER. *The Original Hebrew Portions of Ecclesiasticus*, Oxf., 1897.
- CUMONT, FRANZ. — *Les Religions dans le Paganisme Romain*, 2^e éd., Paris, 1909.
- *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vol., Bruxelles, 1896-99.
The Mysteries of Mithra, trad. Chic., 1903.
- DALMAN, GUSTAF. — *Der Leidende und sterbende Messias der Synagogue*, Berlin, 1888.
- *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1818; *Words of Jesu*, trad. Edinb., 1909.
- DAVIDS, T. W. RHYS. — *Hibbert Lectures*, Lond., 1881.
- DAVIDSON, A. B. — *Old Testament Prophecy*, Edinb., 1907.
- DEISSMANN, ADOLF. — *Light from the Ancient East*, trad., Lond., 1910.
- DERENBOURG, J. — *Notes sur la guerre de Bar Kôzêba*, dans *Bib. Hautes Etudes*, Paris, 1878.
- DIBELIUS, MARTIN. — *Johannes dem Täufer*, Göt., 1911.
- DOBSCHÜTZ, E. VON. — *The Eschatology of the Gospels*, Lond., 1910.

- DODD, C. H. — *The Meaning of Paul for To-day*, Lond., 1922.
- DÖLLINGER, H. H. I. — *Heidenthum u. Judenthum*, Regensburg, 1857.
- DOUGALL and EMMET. — *The Lord of Thought, a Study of the Problems which Confronted Jesus-Christ and the Solution He Offered*, Lond., 1922.
- DRIVER, S. R. — *Isaiah : His Life and Times*, Lond., 1891.
- DRUMMOND, JAMES. — *The Jewish, Messiah*, Lond., 1877.
- DUHM, BERNARD. — *Israels Propheten*, Tüb., 1916; *The Twelve Prophets*, trad. Lond., 1912.
- DUNKERLEY, RODERIC. — *The Unwritten Gospel*, Lond., 1925.
- EDERSHEIM, ALFRED. — *Prophecy and History in Relation to the Messiah*, N. Y., 1885.
- EWALD, HEINRICH. — *History of Israel*, trad. 5 vol., Lond., 1869-1886.
- FRAME, J. N. — *I. C. C. Epistles of St Paul to the Thessalonians*, N. Y., 1912.
- FAYE EUGÈNE DE. — *Origène sa Vie, son Œuvre, sa Pensée*, vol. 1. *Sa Bibliographie et ses Ecrits*, Paris, 1923.
- FRAZER J. G. — *The Golden Bough*, Lond., 1911-1914. *Le Rameau d'Or*, trad., Paris, 1924.
- *Adonis, Attis, Osiris*, Lond, 1907. cf. 3^e éd., 1914.
- FRIEDLÄNDER, MORITZ. — *Der Antichrist*, Göt., 1901.
- FRIEDMANN, H. G. — *Pseudo-Messiahs*, art. *Jew. Enc.* vol. X.
- GAUTIER, LUCIEN. — *Introduction à l'Ancien Testament*, 2 vol., Lausanne, 1914.
- GOGUEL, MAURICE. — *Jésus de Nazareth, Mythe ou Histoire*, Paris, 1925.
- GOTTHEIL, R. — Art. *Zionism*. *Jew. Enc.* XII:666-686.
- GRAY, GEO. B. — *I. C. C. Numbers*, N. Y., 1903.

- GREENSTONE, JULIUS H. — *The Messianic Idea in Jewish History*, Philadelphia, 1906.
- GRESSMANN, HUGO. — *Der Ursprung der israelisch jüdischen Eschatologie*, Göttingen, 1905.
- GUIGNEBERT, CHARLES. — *Le Christianisme antique*, Paris, 1921.
- *Tertullien : étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile*, Paris, 1901.
- GUNKEL, HERMANN. — *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*, Forschungen, Göt., 1903.
- GUTHRIE, K. S. — *The Message of Philo Judaeus*, Lond., 1909.
- HACKMANN. — *Die Zukunftserwartung des Jesaiah*.
- HALEVY, J. — *Art. Rev. des études juives*, X:301.
- HALLER, MAX. — *Das Judentum*, vol. 3 de *Die Schriften des A. T.*, Göt., 1914.
- HARDY, E. G. — *Christianity and Roman Government*, 1^{re} éd., 1894, réimprimé Lond., 1925.
- HARNACK, ADOLF. — *The History of Dogma*, trad. Bost., 1907; *Précis de l'histoire des dogmes*, trad., Paris, 1893.
- *Militia Christi, Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tüb., 1905.
- *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den erstendrei Jahrhunderten*, 2 vol., 3^e éd., Leipzig, 1915; *Expansion of Christianity*, trad., Lond., 1904.
- HARPER, WM. R. — *I. C. C. Amos and Hosea*, N. Y., 1905.
- HARRIS, J. R. — *The Odes and Psalms of Solomon*, Camb., 1911.
- HAYAMSON. — *Art. Enc. Rel. Eth.*, VIII:581-588.

- HAUSRATH, A. — *A History of the New Testament Times*. trad. 2 vol., Lond., 1878.
- HIRSCH, E. G. — Art. *Shemoneh'Esreh*, in *Jew. Enc.*, VI:
- HÖLSCHER, GUSTAV VON. — *Geschichte der Israeliten und Jüdischen Religion*.
- HOLLMAN, G. — *Jewish Religion in the Time of Jesus*, trad., Boston, 1909.
- HUGHES, H. MALDWYN. — *The Ethics of Jewish Apocalyptic Literature*, Lond., 1909.
- HÜHN, EUGEN. — *Die messianischen Weissagungen, bis zu den Targumin*, Freiburg, 1899.
- HUMBERT. — *Le Messie dans le Targum des Prophètes*.
- JACKS. — Art. *Arms and Men*, *Hib. Journ.* XVII.
- JACKSON, F. J. and KIRSOPP, LAKE, éditeurs. — *The Beginnings of Christianity*, Part I, vol. I, Lond. s. d.
- *Anointing : Semites*, art. *Enc. Rel. Eth.* v. 1.
- JEREMIAS, ALFRED. — *Handbuch der orientalischen Geisteskultur*, Leipzig, 1913.
- *Das alte Testament im Lichte des alten Orien.* Leipzig, 1906; *The Old Testament*, trad., 2 vol., Lond., 1911.
- JOSEPH, M. — *Judaism as Creed and Life*, 2^e éd., 1910.
- JOSEPHUS. — *Works*, trad. du grec par Wm. Whiston, 3 vol., N. Y., s. d.
- JUSTER, JEAN. — *Les Juifs dans l'Empire Romain*, 2 vol., Paris, 1914.
- KAMPERS, FRANZ. — *Alexander der Grosse und die idee des Welt Imperiums in Prophetie und Sage*, Freiburg, 1901.
- KENNEDY, H. A. A. — *St Paul and the Mystery Religions*, Lond., 1913.

- KAUTZSCH, E. — *Religion of Israel*, art. *Hastings Dictionary of the Bible*, extra volume.
— *Art. Encleopedia Biblica*, col 3063.
— *Die Apokryphen u. Pseudepigraphen des A. T.*,
KITTEL, R. — *Geschichte der Hebräer*, 1888-1897; *A. History of the Hebrews*, trad., 2 vol. Lond., 1896.
2 vol., Tüb., 1900.
KLAMROTH, ERICH. — *Die Jüdischen Exultanten in Babylon*, Leipzig, 1921.
KLAUSNER JOSEPH. — *Jesus of Nazareth*, trad. de l'Hebreu, N. Y., 1925.
— *Die messianischen Verstellungen des jüdischen Volkes im Zietalter der Tannaiten*, Krakau, 1903.
KOHLEH, KAUFMANN. — *Testaments of the Twelve*, art. *Jew. Enc.*, XII.
LAGRANGE, M. J. — *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909.
LAKE, KIRSOPP. — *Earlier Epistles of St Paul*, Lond., 1911.
— *The Stewardship of Faith*, N. Y., 1915.
LIBERTY, STEPHEN. — *The Political Relations of Christ's Ministry*, Oxford, 1916.
LEVI, ISRAËL. — *L'Ecclesiastique*, Part. II, Paris, 1901.
LOEB, ISIDORE. — *La Litterature des Pauvres dans la Bible*, Paris, 1892.
LOISY, ALFRED. — *L'Apocalypse de Jean*, Paris, 1923.
— *Jésus et la Tradition Evangélique*, Paris, 1910.
— *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919.
— *La Religion d'Israël*, Ceffonds, 1908.
LODS, ADOLPHE. — *La Croyance à la Vie Future et le Culte des Morts*, 2 vol., Paris, 1906.
— *Le Livre d'Hénoch*, *Fragments Grecs*, Paris, 1892.

- McCOWN. — *Hebrew and Egyptian Apocalyptic Literature*, art. *Harvard Theological Review*, xviii, Octobre 1925, p. 357-411.
- McGIFFERT, A. C. — *A History of Christianity in the Apostolic Age*, éd. rev., N. Y., 1922.
- MARTI, KARL. — *Das Buch Jesaia*.
- MARTY, JACQUES. — *Les Chapitres 56-66 du Livre d'Esaië*, Nancy, 1924.
- MATHEWS, SHAILER. — *History of New Testament Times in Palestine*, 175, B. C., 75, A. D., N. Y., 1899.
— *The Messianic Hope*, Chicago, 1909.
- MEYER, EDUARD. — *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3 vol., Berlin, 1921; *Die Entstehung des Judenthums*, Halla, 1896.
- MOFFATT, JAS. — *An Introduction to the Literature of the New Testament*, 3^e éd., N. Y., 1925.
- MOMMSEN, TH. — *The Provinces of the Roman Empire*, trad. N. Y., 1887.
- MONTEFIORE, C. G. — *Lectures on the Origin and Growth of Religion, as illustrated by the Religion of the Ancient Hebrews*, Hib. Lect., 1892, Lond., 1893.
- MOORE, G. F. — *History of Religions*, 2 vol., N. Y., 1920.
- MORGAN, W. — *The Religion and Theology of Paul*, 2 imp. Edin., 1923.
- MOWINCKEL, SIGMUND. — *Psalmenstudien*. I. Kristiania, 1921, II, *ibid.*, 1922.
- OCHSER, S. — *Zionides*, art. *Jew. Enc.* XII:665 f.
- OESTERLEY, W. O. E. — *Esclasiasticus*, Camb., 1912.
— *Evolution of the Messianic Idea*, N. Y., 1908.
- OESTERLEY AND BOX. — *The Religion and Worship of the Synagogue*, N. Y., 1907.
- ORELLI, C. VON. — *Old Testament Prophecy*, trad. Edin, 1885.

- OTTLEY, R. L. — *Aspects of the Old Testament*, Lond., 1898.
- PFLEIDERER, OTTO. — *The Early Christian Conception of Christ*, trad., Lond., 1905.
- *Primitive Christianity*, trad. 4 vol., N. Y., 1906-1911.
- PORTER, F. C. — *The Message of the Apocalyptical Writers*, N. Y., 1905.
- *The Place of Apocalyptical Conceptions in the Thought of Paul*, art. dans *Symposium on Eschatology*, New Haven, 1923.
- POSNANSKI, ADOLF. — *Schiloh, ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre*, Leipzig, 1904.
- PUSEY, E. B. — *The Minor Prophets*, 2 vol., N. Y., 1902.
- RAMSAY, WM. — *The Church in the Roman Empire*, 4 éd., Lond., 1895.
- *The Cities of St Paul, their Influence on his Life and Thought*, London, 1907.
- *St Paul the Traveller and the Roman Citizen*, Lond., 1915.
- ROGERS, ROBERT WM. — *The Great Characters of the Old Testament*, N. Y., 1920.
- ROPES, J. H. — *I. C. C.* art. JAMES, Edin., 1916; *Journ. Bib. Lit.*, vol. 22, p. 211 ss.
- ROUGIER, LOUIS. — *Celse sur le conflit de la civilisation antique et du Christianisme primitif*, Paris, 1926.
- SALIN, EDGAR. — *Civitas Dei*, Tüb., 1926.
- SANDAY, WM. et A. C. HEADLAM. — *I. C. C. The Epistle to the Romans*, Edin., 1895.
- SCHARMAN, H. B. — *The Teaching of Jesus about the Future*, Chic., 1909.
- SCHECHTER, S. — *Some Aspects of Rabbinic Theology*, N. Y. 1910.
- *The Wisdom of Ben Sira*, Cambridge, 1899.

- SCHLATTER, D. A. — *Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70-130*, Gütersloh, 1898.
- SCHMIDT, NATHANIEL. — *Art. Journ. Bib. Lit.*, 1922, vol. 41 : 102-114.
- *The Messages of the Poets*, N. Y., 1911.
- SCHMIEDEL, P. W. — *Jesus in Modern Criticism*, Lond., 1907.
- SCHULTZ, HERMANN. — *B. N. Old Testament Theology*, trad. 2 vol., Edin., 1895.
- SCHÜRER EMIL. — *Die ältesten Chrisengemeinden in römischen Reich*, Kiel, 1894.
- *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, vol. I, 4^e éd., Leipzig, 1901, vol. II, III, 3^e éd., Leipzig, 1898; *A. History of the Jewish People in Time of Jesus-Christ trad.*, 5 vol., Edin, 1885-1890.
- SCOTT, E. F. — *The First Age of Christianity*, N. Y., 1926.
- *The Fourth Gospel, Its purpose and Theology*, Edin, 1923.
- *The Kingdom and the Messiah*, Edin., 1911.
- *The Literature of the New Testament*, Edin, 1923. 1923.
- SELLIN, ERNST. — *Die Schiloh Weissagung dans Th. Cohn Th. Stud.*, Leipzig, 1908.
- *Das Zwölfprophetenbuch, Kommentar zum A. T.*, vol. XII, Leipzig, 1922.
- SIMKHOVITCH, VLADIMIR G. — *Toward the Understanding of Jesus*, N. Y., 1921.
- SINGER, S. — *Voir Authorised Daily Prayer Book*.
- *Companion to Prayer Book*, voir ABRAHAMS.
- SKINNER, JOHN. — *I. C. C. Genesis*, N. Y., 1910.
- *Prophecy and Religion : Studies in the Life of Jeremiah*, Camb., 1922.

- SMEND, RUDOLF. — *Die Weisheit des Jesus Sirach*, Berlín, 1906.
- SMITH, GEO ADAM. — *The Book of Isaiah, Expos. Bib.*, 2 vol., N. Y., s. d.
- *Early Poetry of Israel*, Lond., 1912.
- *The Twelve Prophets, Expos. Bible*, N. Y., 1896.
- SMITH, HENRY P. — *I. C. C. The Books of Samuel*, N. Y., 1902; art. *Forgiveness, Enc. Rel. Ethics*, VI: 76-78.
- SMITH, J. M. POWIS. — *The Moral Life of the Hebrews*, Chicago, 1923.
- SMITH, WM. ROBERTSON. — *Lectures on the Religion of the Semites*, Lond., 1914.
- STADE, B. — *Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums*, Tübingen, 1905 (in *Bib. Theol.*, A. T. I:II:II).
- TERRY, M. S. — *Biblical Apologetics*, N. Y., 1898.
- TOY, C. H. — *Judaism and Christianity*, Boston, 1890.
- *Quotations in the New Testament*, N. Y., 1884.
- TROELTSCH, ERNST. — *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tüb., 1912, cf. 1923, éd.
- VERNES, MAURICE. — *Histoire des Idées Messianiques, depuis Alexandre jusqu'à l'Empereur Hadrien*, Paris, 1879.
- VOLLERS, K. — *Art. Zeit. für Assy.*, vol. 17.
- VOLZ, PAUL. — *Der Geist Gottes*, Tüb., 1910.
- *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tüb., 1903.
- *Die Vorexilische Jahweprophetie und der Messias*, Göttingen, 1897.
- WARD, WM. H. — *I. C. C. Habakkuk*, N. Y., 1911.
- WEBER, MAX. — *Das antike Judentum*, vol. III de son *Gesammelte Aufsätze zur Religionssociologie*, Tüb, 1921.

- WEINEL, HENRICH. — Die Stellung des Urchristentums zum Staat, Tüb., 1908.
- WEISS, EUGEN. — Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments, Berlin, 1895; *Biblical Theology of the N. T.*, trad., 2 vol., Edin., s. d.
- WEISS, JOHANNES. — Christus, Tüb., 1907; *Christ*, trad., Lond., 1911.
- Paul u. Jesus, Berlin, 1909; *Paul and Jesus*, trad., Lond., 1911.
- WEIZSÄCKER, CARL VON. — Das Apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, Tüb., 1902; *The Apostolic Age*, trad., 2 vol., Lond., 1907.
- WILHELMSEN, J. — Die Pharisäer und die Sadduceer, Greifswald, 1874.
- WILKINX, WILLIAM. — *Was as Viewed by Jesus and the Early Church.*, Lond., s. d.
- WILSON, PAUL. — *The Beginnings of Christianity*, trad., 2. vol., Lond., 1903-1904.
- WILHELM, HUGO. — *Judaica*, Göttingen, 1901.
- WIMMER, HANS. — Der messianische Krieg und das Urchristentum, Tüb., 1909.
- ZIMMERN, H. — *Die Keilschriften und das Alte Testament.*

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
Proposition. — Jésus a vraisemblablement joué un rôle politique, en raison du passé politique de son milieu	1 à 9

PREMIÈRE PARTIE

La religion judaïque offre une base favorable à un tel rôle.

CHAPITRE PREMIER

A) Dans le judaïsme, la religion et la politique sont inséparablement unies.

I. — <i>Ces deux éléments sont liés dans le judaïsme normal</i> : a) Une erreur courante; b) Le judaïsme normal maintient ce lien; c) La politique séparée de la religion; d) La religion séparée de la politique	11 à 16
---	---------

II. — <i>Le désir de domination mondiale apparaît clairement</i> : a) L'exemple des empires mondiaux; b) La conception de Yahvé; c) L'idéal de l'autorité politique; d) Le destin assigné aux nations	16 à 21
---	---------

	Pages
III. — <i>Ce fait n'est pas infirmé par : a) Une inaptitude politique; b) L'individualisme; c) L'opposition aux révoltes locales; d) Le pacifisme</i>	21 à 36
IV. — <i>Mais se trouve corroboré par les divers aspects du judaïsme : a) Apocalyptique; b) Synagogue; c) Le prosélytisme</i>	37 à 42

CHAPITRE II

b) Le Messie est essentiellement un personnage politique	43
--	----

I. — <i>Ce terme employé pour désigner des personnalités historiques constitue un titre de royauté : a) L'onction tranmet la divinité; b) Ce terme limité à son sens royal; c) Les Psau- mes; d) L'emploi post-canonique</i>	44 à 49
--	---------

II. — <i>En ce qui concerne le sauveur escha- tologique, ce sens royal n'est pas infirmé par : a) Les faits mythiques; b) Sa subordination a d'autres idéals</i>	49 à 51
--	---------

III. — <i>Le Maître attendu est toujours un roi : a) Dans les écrits du Canon; b) Dans les pseudépigraphes; c) Dans les écrits rabbiniques.</i>	51 à 59
---	---------

IV. — <i>Ceci est confirmé par les diver aspects sous lesquels apparaît la figure du Messie : a) Continuateur de la lignée de David; b) Vain- queur des ennemis de la nation; c) Successeur de César dans ladomination du monde</i>	59 à 67
---	---------

DEUXIÈME PARTIE

Pages

L'Etude du Christianisme primitif semble démontrer que Jésus a eu des préoccupations politiques	69
---	----

CHAPITRE III

LES PÈRES DE L'EGLISE

A) Il semble qu'on puisse faire remonter à cette source l'opposition à l'Etat aux II^e et III^e siècles.

I. — <i>Cette opposition elle-même</i> : a) Sa généralité; b) Les persécutions; c) Le culte de l'Empereur; d) Le refus d'exercer des magistratures; e) Le refus de fournir le service militaire	71 à 81
---	---------

II. — <i>Le Christianisme, Etat-Rival</i> : a) Définition; b) La société nouvelle; c) Limites du compromis, non dans les idées, mais dans l'action; d) Coopération avec l'Etat; e) La « troisième nation »; f) Le nouveau « Sauveur ».	82 à 88
--	---------

III. — <i>Méthodes rivales</i> : a) Horreur des méthodes de Satan; b) Armes nouvelles; c) L'Eglise est une armée	88 à 102
--	----------

IV. — <i>Opposition ancienne</i> : a) Déplacée par des situations nouvelles; b) Intacte dans les communautés conservatrices; c) Les anciens Canons de l'Eglise sont les plus sévères; d) La séparation est la tradition la plus ancienne	102 à 110
---	-----------

CHAPITRE IV

L'EGLISE APOSTOLIQUE

I. — <i>La période apostolique postérieure :</i>		
a) Prière et lettres pastorales; b) Satan dans l'œuvre de Jean; c) Opposition à la révolution dans les Evangiles synoptiques; d) Soumission dans la première épître de Pierre; e) Le vrai Israël dans le livre des Hébreux	111 à 117	
II. — <i>Christianisme populaire de Palestine :</i>		
a) Messianisme; b) Séparation dans l'œuvre de Jacques; c) Haine de Rome dans l'Apocalypse; d) Opposition remontant à Jésus	118 à 121	
III. — <i>Paul :</i> a) Opposition atténuée par son individualisme; b) L'Epître aux Romains n'est pas confirmé avec l'Etat; c) Conflit avec l'Etat; d) Le nouvel Israël; e) Satan et la civilisation; f) Les événements de l'an 40 confirment l'opposition		121 à 128
IV. — <i>Mouvement révolutionnaire remontant à Jésus :</i> a) Lutte sociale, les masses opprimées; b) Le Christ rival de César		128 à 132
V. — <i>Action amicale comprise comme force politique de combat et remontant à Jésus :</i>		
a) Non atteintes par les idées apocalyptiques, car : i) elles occupent dans les œuvres de Paul une place subordonnée; ii) elles disparaissent dans le quatrième Evangile; iii) elles ne représentent pas l'esprit du Christianisme primitif. iv) Etat rival : b) Mission de paix; i) Figure de Jésus; ii) L'armée du bien	133 à 139	

IMPRIMERIE « LES PRESSES MODERNES »

45, rue de Maubeuge, Paris
